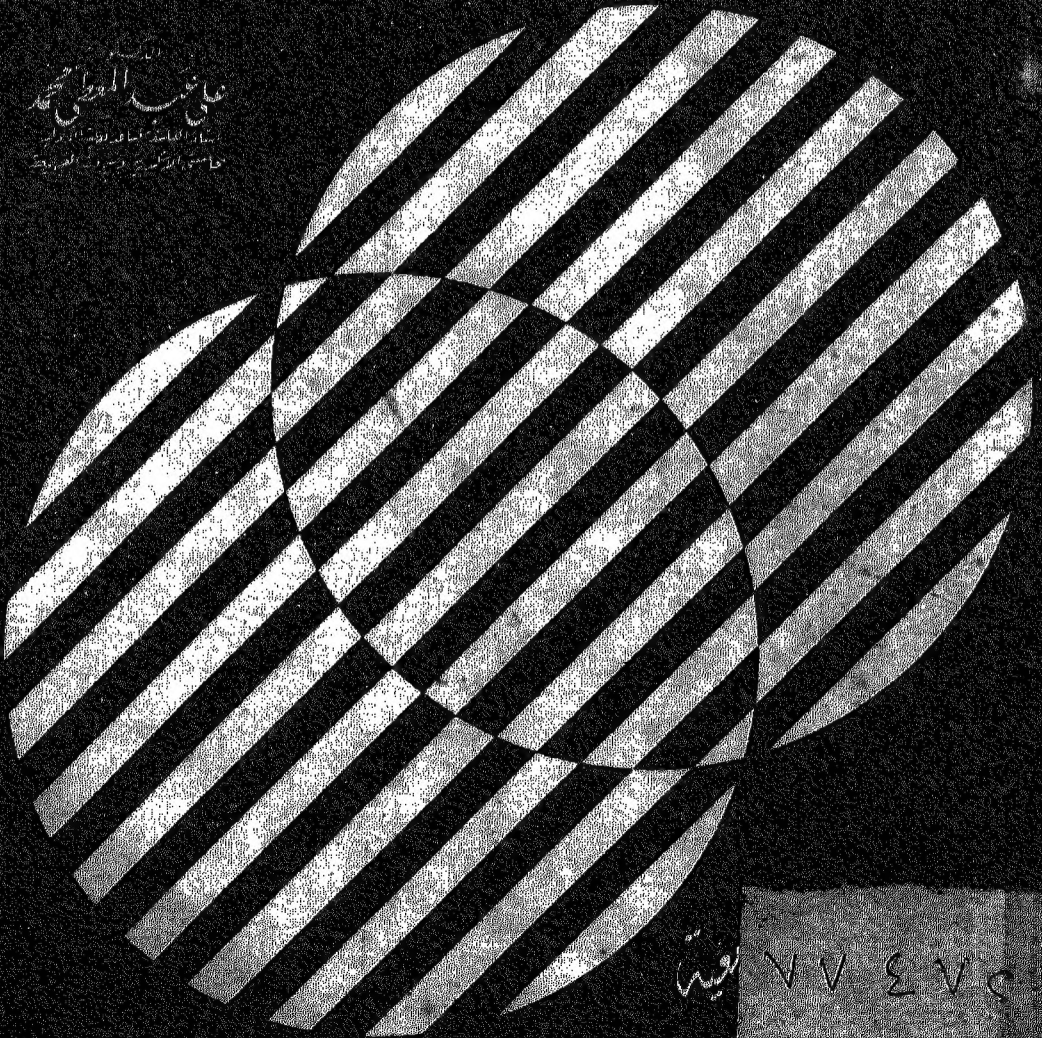


سلسلة دراسات
الثقافة الحديثة والمعاصرة

بورانكيت

قمة المثالية في إنجلترا

عبد المولى محمد
أستاذ الفلسفة بمسؤولية الدولة
جامعة القاهرة



٧٧٤٧٥

اهداءات ١٩٩٨

المكتبة العامة

جامعة الإسكندرية

سلسلة دراسات
الفاطمة أحمد بيته والمعاصرة
(١٣)

بوزانكيث

قمة المشالية في النجيلة

الدكتور
علي عبد المعطي محمد
أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب
بجامعة الإسكندرية وجامعة القاهرة

تقديم وتحليل

الأستاذ الدكتور
محمد علي أبو ريان
أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية وجامعة القاهرة
رئيس كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الناشر
دار المعرفة الجامعية
٥٠ شارع الإسكندرية
المنطقة الصناعية

١٩٨٠

إهداء

إلى روح والدي الطاهر

التي غادرت هذه الحياة وأنا جندي

أدافع عن الوطن

تقديم وتحليل

الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان

يتناول هذا الكتاب دراسة مذهب بوزانكيث الفيلسوف المثالي الإنجليزي ويعرض فيه مؤلفه لتطبيقات هذا المذهب في المجالات السياسية والأخلاقية والدينية والجمالية. وتشتمل هذه الدراسة على سبعة فصول مترابطة استطاع المؤلف أن يقدم لنا خلالها هذا المذهب لأول مرة باللغة العربية. واستطيع أن أقول بأن الكثير من المتخصصين في الفلسفة المعاصرة في مصر وربما في الخارج لم يكونوا على صلة وثيقة بهذا المذهب، وبالفعل نجد قلة محدودة من الباحثين في هذا المجال تتوفر على الكشف عن ثراء هذا المذهب وعمقه وأصابعه، وقد استطاع المؤلف أن يصحح كثيرا من المفاهيم والأحكام السطحية السريعة عند هؤلاء والتي كانت تكثفي بإرجاع مثالية بوزانكيث إلى كل من هييجل وباركلي.

وإذا استعرضنا فصول الكتاب نجد أن المؤلف يتناول فيه في الفصل الأول حياة بوزانكيث ومؤلفاته وعصره وصلته بكل من هييجل وباركلي، ثم يحدد بطريقة أولية مركز بوزانكيث أو موقف بوزانكيث في نطاق المذاهب المثالية عامة.

ثم ينتقل المؤلف إلى الفصل الثاني لكي يعقد فيه دراسة عميقة عن المنطق المثالي عند بوزانكيث. وقد كان اختياره لموضوع هذا الفصل اختيارا موفقا، إذ أنه أدرك ببعيرته النفاذة أن المنطق عند بوزانكيث هو قطب الراسي من

- ج -

مذهبه وهو المنطق الذي تدور في فلسفه سائر الاتجاهات التي عرفناها عند بوزانكيث في جميع المجالات الأخرى . ومن ثم فقد توفر المؤلف على تناول هذا الموضوع بعمق وأصالة ، ونراه ينتقل خلال هذا الفصل من النظرة التاريخية إلى التحليل الدقيق ثم إلى النقد المستنير للمنطق كما أورده بوزانكيث . ونجد فقرات هامة في هذا الفصل يتحدث فيها المؤلف عن رحلة بوزانكيث العقلية من المنطق الصوري إلى المنطق الرمزي مارا بمنطق الرواقيين ومنطق ديكارت ومنطق ليبنتز . ثم نراه يحدد موقفنا إزاء العالم من خلال نظريته المنطقية وكذلك يستعرض صلة المنطق المثالي بالمعرفة أو بمعنى أدق العناصر المنطقية المثالية التي يقوم عليها الحكم سواء كان ضروريا أو كليا أو تركيبيا ، ويستخلص هذه العناصر في فقرة هامة فيتحدث عن الشعور اليقظ كأساس العالم كفكرة وإرادة وغاية ، ثم يتناول موضوعات هامة في هذا المجال كالتمييز بين القضية والحكم ، وكذلك التمييز بين الحقيقة والزابط والحكم ، ثم ينتهي إلى تحديد موقف بوزانكيث فيما يتعلق بعلاقة نظرية الحكم بالمطلق وفي آخر هذا الفصل يستعرض المؤلف موقف بوزانكيث النقدي من كل من المنطق الصوري والتكويني والواقعي والبراهمسي .

وبعد أن أفاض المؤلف في الكلام عن المنطق المثالي عند بوزانكيث ، وحدد الخطوط والمعالن الرئيسية لما يمكن أن يكون عليه تطبيق لهذا المذهب في أي مجال ، نجد أنه ينتقل في الفصل الثالث إلى مجال من مجالات التطبيق المثالية بوزانكيث ألا وهو فلسفة السياسة . ولا شك أن الفترة التي عاش فيها بوزانكيث كانت تمتصها تيارات متعددة في نظريات الحكم ، وفي مفهوم الدولة ، وفي النظام السياسية عامة . لقد كان هناك موقف جان جاك روسو وموقف هيجل ثم الموقف الماركسي الذي كانت تلوح بداياته في النصف الثاني من التاسع عشر ، ولو أن بوزانكيث كان كثيرة من مفكرى الإنجليز بطيء التأثير بما يحدث في القارة ،

أو بمعنى آخر نجد أن التيارات الفكرية والسياسية كانت تنساب إلى الجزيرة بعد وقت طويل من ذبوعها في القارة ، ولهذا فإننا لا نرى في كتابات بوزانكيث عناية بالفكر الماركسي الصاعد في عصره ، بل لقد جاء فكر بوزانكيث السياسي كامتداد لنظرية جان روسو في الدولة ، تلك النظرية التي تأثر بها هيجل إلى حد ما والتي كانت في بعض جوانبها الأساس الذي ساعد على ظهور نظريات الحكم المطلق في كل من ألمانيا وإيطاليا وأسبانيا فيما بعد .

وقد أجاد المؤلف في استعراض موقف بوزانكيث السياسي ورأيه في قيام وشروط النظرية الفلسفية للدولة ، وكذلك تمديده لمعانى الإرادة الحقة والحرية وكلامه عن غاية الدولة وحدود فعلها أي عن الحقوق والواجبات ، ثم تعرضه للنظم السياسية وغير السياسية . ولم يكتمف « أحب هذا الكتاب بأن يعرض المذهب في صورته التي ورد عليها في كتابات بوزانكيث ، بل أهتم بأن يضع تحت أنظارنا أهم الانتقادات الموجهة ضد للنظرية الفلسفية للدولة وبمحمل ردود بوزانكيث عليها .

وإذا كان أرسطو قد جعل الأخلاق فرعاً للسياسة من حيث أن الدولة هي التي ترعى السلوك الأخلاقي للأفراد ، فكذلك نجد المؤلف يمس بهذا الاتجاه عند بوزانكيث في تقديم الدولة على الفرد ، أي في سيطرة إرادة المطلق على الإرادة الفردية ، فتراه يتلمس فكرة أرسطو عند بوزانكيث القائلة بتفويض الأخلاق عن السياسة ، فينتقل في الفصل الرابع إلى فلسفة بوزانكيث الأخلاقية . وهذا نجد استعراضاً للمواقف الأخلاقية من موقف الرضا إلى موقف الرجاء ثم إلى موقف اليأس . ونجد المؤلف يحدد معنى ما ارتأه بوزانكيث من الحياة لأجل الآخرين ، وكذلك معنى الخير الاجتماعي ، وكذلك يتعرض لمشكلة العلم والعلوم

فما الذى تنتظره الإرادة من العلم أى (العقل) ؟ أو بمعنى آخر كيف يمكن
للإنسان أن يستشير بالعلم أو بالعقل فى سلوكه الأخلاقى أى فى الفعل ؟ ويرى
أن ثمة عقبات تقوم أمام الإرادة هى الغباء والشر والعقاب . وينتهى فى هذا الفصل
إلى تحديد موقف الضمير إزاء جعل الحياة الأخلاقية عند الفرد . وهنا نجد
المؤلف لا يكتفى بأشعر أوضاع موقف بوزانكيث فى المجال الأخلاقى فتجسب بل
يحاول أن يوجه إليه تقدراً شخصياً بحسب فهمه لهذا الموقف .

وإذا كانت الأخلاق إنما تنصب على دراسة أنماط السلوك الفردى بحسب
مفهومنا لمعنى الخير ، فإن الدين الذى يعالج المؤلف مشكلته فى الفصل الخامس
من هذا الكتاب إنما يتناول السلوك الإنسانى فى مواجهة المطلق أو الله . وهنا
يسمى المؤلف حقيقة الدين عند بوزانكيث ويفضل هنا صرحه ، ويرى أن لكل
دين مما كان أمره خاصيتين مميزتين هما البساطة والكلية . ويبقى فى نظره حل
مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة أى بين العقل والنقل وهذه هى المشكلة الرئيسية
التي عانقها الإنسانية منذ أن ظهرت بواكير النظر الفلسفى عند الإنسان .

وإذا كان الحكم المنطقى هو أساس الموقف الفاسى عند بوزانكيث ، وجاء
الحكم الأخلاقى ليبر من موقف الدين إزاء الفعل الأخلاقى ، فإن فلسفة الجمال
التي يعالج المؤلف موضوعها فى الفصل السادس من هذا الكتاب إنما تنصب على
دراسة الحكم الجمال ومدى ارتباطه بالشعور عند بوزانكيث ، هذا الحكم الذى
تصدره على الأثر المعروض أمامنا فتقول إن هذا الشيء جميل وذلك قبيح .
ولاشك أن أى حكم جمالى يرتبط ارتباطاً أساسياً بمواقف المدارس المختلفة
المفسرة للجمال كالموقف الموضوعى والموقف الذاتى ، وكذلك بمنهج علم الجمال
ومنها المواقف المنهجية والمواقف اللامنهجية التي استطردها المؤلف فى استعراضها ،

وأنتهى إلى الحديث عن الطبيعة العامة لفلسفة الجمال عند بوزانكيث . وكان هذا الفصل السادس هو نهاية المطاف في جولة المؤلف التحليلية العميقة في سائر مجالات فلسفة بوزانكيث .

وتراه يسألنا إلى الفصل السابع الذى يعد بالفعل خاتمه هذا الكتاب أو التركيب المتكامل الذى انتهى إليه البحث ، ونراه هنا يؤكد أن بوزانكيث صاحب مذهب متناقض . . وهذا تأكيد لا غبار عليه ، فلانكس في كتابات بوزانكيث المتعددة الجوانب أى أثر للتراكب أو للتلفيق بل ثمة ربط أساسى ومنطقى بين سائر جوانب المذهب ، وهذا ما يبرهن تماما على وجهة نظر المؤلف من أننا إزاء مذهب متناقض حتما . وكذلك فإن المؤلف قد أستطاع أن يثبت في وضوح كيف أن بوزانكيث يمثل فى الحقيقة قمة المثالية الإنجليزية ، فلقد بذلنا كل ما بادلنا وجهدنا فى هذا المضمار . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإننا نقف برهة أمام رأى المؤلف الأخير والذى يعد جديداً بالفعل، وهو الذى يتهرب فيه أن بوزانكيث ليس هييجليا أو باركليا . ونحن لانستطيع نأما أن نعزل بوزانكيث عن المناخ العقلى لفلسفته ، فهى أولا فلسفة نشأت فى أحضان الفكر الإنجليزى لكنها مع ذلك ترتبط بأوثق الوشائج بكل من هييجل وباركلى من حيث طابعها المثالى دلى الأقل ، وهى كذلك - إن جاز لنا أن نقول - ذات ارتباط بفلسفة كروتشى الهيجلى المثالى الإيطالى . ومن ثم فإننى قد أختلف مع المؤلف فى جزئه بأن بوزانكيث ليس هييجليا أو باركليا وهذا هو رأى جمهرة مؤرخى الفلسفة . ومع هذا فإننى أرى فى هذا الموقف النقدى الجديد، المؤلف علامة بزوع الجهاز النقدي لديه ، وثمره العقل الواعى الناضج الذى لا يأخذ بالرأى إلا بعد فحص

- ٤ -

وتدقيق ، بحيث لا تغريه آراء من سبقه من المفكرين اللامعين . والحق أن هذه
ميزة كبرى لاحظتها في كتابات الدكتور علي عبد المعطي محمد وهى كلها توحى
بإشراقة العقل ونضجه فى شخصه .

ولأنى لأرجو أن يكون هذا العمل العامى مبع ماسبقه (عن لينتز وفلسفته)
البنات الاولى فى أعمال وأبحاث مقبلة مزدهرة أن شاء الله .

دكتور محمد علي أبو ريان
أستاذ كرسي الفلسفة وتاريخها بجامعة الاسكندرية

مقدمة

عجبا أن تظهر في إنجلترا ، بلد التجربة والتجريب تلك النزعة المثالية العارمة . لقد ظلت الفلسفة الإنجليزوية ملتزمة التزاما دقيقا بتراثها القومي المنعزل نسبيا عن أي تراث أجنبي وظلت تنفر من تسرب أي عنصر خارجي يحدث انقلابا يغير طبيعة هذا التراث العتيق ، وكانت التجريبية هي طابع هذه الفلسفة في شئ مراحلها ؛ فهكذا كانت عند بيكون في القرن السادس عشر ، وعند لوك في القرن السابع عشر ، كما كانت على هذا النحو عند هيوم في القرن الثامن عشر وعند مل في القرن التاسع عشر وهي كذلك عند رسل في القرن العشرين .

ومع هذا وقعت الواقعة . وظهرت المثالية في إنجلترا قوية ومتدفقة وحمية . وتآلى الأدباء والمفكرون والفلاسفة . . الواحد تلو الآخر . . . رافعين لواء المثالية وسط هذا الجورد التجريبي العتيق ، محاولين اقتحام حصن التجربة والتجريب . . وغرس النبت الجديد والحفاظ عليه . فظهرت أول بين ادرك المضمون الروحي والمثالي الذي نفذ بعد ذلك بوقت طويل إلى الفلسفة بدورها في أشعار شيلي وكيتس ووردسورث وكولردج وكتابات جوزيف هنري جرين وسترنج وتوماس دي كوينسي وتوماس كارلايل ووليم هاملتون وجروت وجيمس فريير واللاهوتي فردريك دينسون موريس . ثم ظهر بعد هؤلاء الشعراء والكتاب ما يمكن تسميتهم برواد المثالية ومنهم توماس هـل جرين . وأل على المسرح الفلسفي بعد ذلك مثاليون هييجيليون منهم اشوارد كيرد وجون كيرد وجون واطسن ووليام ولاس وجورج ريتشي وهنري جونز ومويرهيد وماكزي وهولدين وجيمس بلاك وبيلي وجون الكستندر

- ٩ -

سمت وأخيرا ظهرت مجموعة من الفلاسفة المثاليين يمكن تسميتهم باسم فلاسفة المثالية المطلقة وهم برادلي وبوزانكيث وجويك .

وإذا استبعدنا - ونحن نتلبس الفكر الفلسفي وحده - خطرلت وأنظار وأشعار الأدباء والكتاب والشعراء ، وإذا أقصينا من دائرة بحثنا رواد المثالية في إنجلترا لآتماد آرائهم عن فكرة نسق فلسفي متكامل ، لبقى لنا من هذه الحركة ثلاثة فلاسفة هم برادلي وبوزانكيث وجويك . وقد أثبت خلال هذا الكتاب أن جويك ليس صاحب مذهب فلسفي متكامل ، وأن بوزانكيث يبدؤ برادلي من حيث المذهب والتطبيق ، وانتهيت إلى أن بوزانكيث هو قمة المثالية في إنجلترا مذهباً وتطبيقاً .

ويسعدني اليوم سعادة غامرة أن أقدم لجمهور القراء تلك القمة الفلسفية ، كما يسعدني أيضا أن أقدم هنا ... وفي ثنايا ذلك الكتاب ... المنطق المثالي البوزانكيثي ، وهو منطق جديد يختلف في الأسلوب وفي المعالجة ، وفي المنهج والعناصر عن المنطق الرمزي والمنطق البراجماتي والمنطق الواقعي والمنطق الصوري .

واقدم حاولات قدر طاقتي أن أجعل بوزانكيث يعرض نفسه بأكل ما يكون ، متدخلا بين آن وآخر بمنهج تحليلي وتركيبى مقارن ، رابطا بين أفكاره وأفكار الفلاسفة الآخرين - الذين شغلوا المسرح الفلسفي برمته - بمنهج تاريخي كلما دعت الضرورة لذلك . أما الفصل الأخير فهو جهد شخصي ، وتفسير خاص ، وتأويل جديد ، فلقد خالفت فيه آراء ماس ورسل وفرانسوا هوا ومويرهيد ، وخلعت إلى رأى جديد مستند في ذلك إلى نصوص بوزانكيث ذاتها وإلى منهج تحليلي تركيبى تاريخي مقارن .

٧

ولا يسنى منا إلا أن أقدم أخلص الشكر وأعظمه إلى أستاذى ورائدى
الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان أستاذ الفلسفة وتاريخها بكلية الآداب جامعة
الإسكندرية على إسهاماته الصادقة الجليلة ، وإرشاداته السديدة الحكيمة ،
وعلى تفضله على مؤلف هذا الكتاب بتلك المقدمة التحليلية الرائعة .
والله الموفق مسجواً السبيل

الإسكندرية في ١٩٧٥/٧/٢٠

الدكتور على عبد المنعم

الفصل الأول

بوزانكيت

عصره ، وحياته ، ومؤلفاته

ومركزه بين فلاسفة المثالية

• • •

الفصل الأول

بوزانكيت

عصره ، وحياته ، ومؤلفاته
ومركزه بين فلاسفة المثالية

أولا : عصره ومشكلة المثالية :

انتشرت الموجة المثالية انتشارا هائلا في انجلترا ابتداء من العقدين السابع والثامن من القرن التاسع عشر . وكان لانتشار هذه الموجة المثالية ردود فعل كثيرة خصوصا في بلد شب على النزعة المادية ، وانجته وجهة تجريبية بحثة. ونحن نعلم أن الكثيرين من مؤرخي الفلسفة كانوا يقسمون الاتجاهات الرئيسية في الفلسفة إلى ثلاث : إتجاه مثالي وهو طابع الفلسفة الألمانية ، ثم إتجاه عقلي وهو إتجاه الفلسفة الفرنسية ، وأخيرا إتجاه تجريبي حسي وهو طابع الفلسفة الانجليزية ، ولكن الاوان قد آن لكي نقرر هذا التقسيم العسفى .

لقد ظلت الفلسفة الإنجليزية ملتزمة التزاما دقيقا بترائسها القومى المنزول نسبيا عن أى تراث أجنبى ، وظلت تنفر من تسرب أى عنصر خارجى يحدث إنقلابا يغير طبيعة هذا التراث العتيق ، وكانت التجريبية هى طابع هذه الفلسفة فى شتى مراحلها ، فمكذا كانت عند بيكون فى القرن السادس عشر ، وعند لوك فى القرن السابع عشر ، فمكذا كانت على هذا النحو عند هيوم فى القرن الثامن عشر وعند مل فى القرن التاسع عشر وهى كذلك عند رسل فى القرن العشرين . ولكن ومع ذلك قامت فى انجلترا حركة مثالية كان لها أثرها الكبير على

الفكر الفلسفى الانجليزى ، فأحدثت تغيرا تاما ، وأدخلت أشكالا ومضمونات فكرية جديدة كل الجدة ، وزودت حصيلة الفكر الإنجليزى بذخيرة من الأفكار المخالفة لطبيعة تراثها القومى . وهنا أخذت تظهر فى الأفق أفكار وفلسفات ونظريات لم تكن مقبولة من قبل ولا معروفة ، لأنها تخالف التراث التجريبى الأصيل الممتد من يكون إلى اليوم إلى مل تمام المخالفة .

ولكن لنا أن نسأل من أين أتت هذه الحركة المثالية ؟ هل أنت نتيجة انتفاعات وردود فعل داخلية فى صميم الفكر الإنجليزى نفسه ؟ أم أنها أتت كإمتداد للتيار الأفلاطونى وتطوراته خلال تاريخ الفلسفة ؟ أم أن الأمر لا يهيم وإن يكون أكثر من غزو للفلسفة الألمانية التى قلنا عنها أنها تمتاز بالمطابع المثالى ؟

لقد تشعبت الإجابات على هذا السؤال فى شعبتين رئيسيتين : فهيتا يرى بعض المؤرخين أن هناك تيارا متصلا من التراث المثالى يمر عبر تاريخ الفكر الإنجليزى يأسره ويقودونهاء على رأيهم هذا بأن الحركة المثالية لا يمكن أن تكون إلا امتدادا له وصفا وعميقا لهذا التيار ، يرى رودلف متس بأن الحركة المثالية التى انتشرت فى إنجلترا هى حركة ألمانية الأصل أتت من إنجلترا خصوصا من كتابات هيجل وأن هذه الحركة كانت صريحة الارتباط بالفلسفة الألمانية الممتدة من كانط إلى هيجل وهى لا ترجع أبدا إلى أى تراث إنجليزى سابق (١) ثم يؤيد متس رأيه هذا بقوله بأنه بما يثبت استحالة كونها - كون هذه الحركة المثالية - فقد نبعت من التراث القومى مباشرة ، هو عدم وجود أى تيار مثالى متصل فى تطور الفلسفة الإنجليزى وذلك على الأقل فى القرن الذى سبق هذه الحركة مباشرة

(١) رودلف متس ترجمة فؤاد زكريا : الفلسفة الانجليزية الى مائة عام . الباب

الثانى ، الفصل الأول ص ٢٨٨ .

أى منذ وفاة بلر كلّى طم ١٧٥٣ حتى ظهور كتاب سميتر لنج عن هيجل عام ١٨٩٥،
فهذه الفترة على وجه الخصوص هي أبعد من أن يقال عنها بوجود اتجاه مثلى
إنجليزي فيها... وإذن فطيناً أن نظل على اعتقادنا بأن النهضة الفلسفية في إنجلترا
في أواخر القرن الماضي كانت ثمرة متأخرة للمثالية الألمانية، وأنها نضجت من
مصادر ألمانية، وتغلغلت فيها الروح الألمانية أو أنها... كانت في أساسها سلعة
ألمانية» (١).

ويؤيد الدكتور زكي نجيب محمود هذا الرأي الأخير، فيرى أن الفلسفة المثالية
الألمانية غزت إنجلترا على فترتين الأولى في أوائل القرن التاسع عشر وأذاعتها
كل من كولردج وكارلايل، وتصدى لهذه الغزوة جون استيوارت مل ودحرها
بكتابات واتجاهاته التجريبية. أما الثانية فتتمثل في غزوة جديدة للمثالية الألمانية
في أواخر القرن التاسع عشر وكانت هذه الغزوة د أشد ترفيقاً وأرسخ جذورا
لأنها هذه المرة لم تجعل أدايتها نفرا من الشعراء والكتاب غير المختصين بالدراسات
الفلسفية مثل كولردج وكارلايل، بل جعلت أدايتها هذه المرة أساتذة الفلسفة في
جامعة أكسفورد: جرين وبرايدلي وكيردوبوزانكيت. واتجه هؤلاء جميعاً نحو
المثالية المطلقة في فلسفاتهم حتى لتسمى هذه الحركة الفكرية إلى يومنا هذا باسم
«مدرسة أكسفورد»، كما تسمى أحيانا باسم «الهيكلية الإنجليزية»، لأن
فلسفة هيجل كانت أقوى سطوعاً في مؤلفات هؤلاء الأساتذة من أن تخطفها
العين العابرة (١).

كما يذهب رسل نفسه إلى إقرار هذا الانحياز فيقول د... وبالتدريج غزا

(١) نفس المرجع ص ٢٨٨ - ٢٩٨.

(٢) زكي نجيب محمود: برتراند رسل ص ٢٢ - ٢٣.

كل من كانط وهيجل جامعات فرنسا وانجلترا بقدر اهتمام القائمين على تدريس اصطلاحاتهما الفلسفية « (١) وتبع ذلك وجود فلسفات مثالية فى انجلترا الى جانب الفلسفات التجريبية التقليدية . وبذلك وجدنا جون استيوارت مل فى الجانب التجريبى أما جرين وما كتيجارت وبرادلى وبوزانكيث فكانوا فى جانب المثالية الألمانية . ومعنى هذا أن رسل يرى أن الفلسفة المثالية ماهى إلا سلعة ألمانية الاصل والمنبع وأنها تدفقت على انجلترا وأثرت على مفكرها وفلاسفتها ومنهم رسل نفسه أول الأمر ، فلقد وقع رسل فى التيار المثالى بإعترافه هو نفسه وهو طالب بجامعة كيندج إذ يقول ، أن برادلى وما كتيجارت مع ستاوت وزيچفارت جعلوا هيجل التفكير ، (٢) بل إن ما كتيجارت علم درس ، النظر إلى الفلسفة الإنجليزية والتجريبية على أنها فجة ، (٣) .

والسؤال الآن هو : هل كان بوزانكيث هيجل التفكير ، مادامت الحركة المثالية ألمانية الاصل كما يرى متس وركى نجيب محمود ورسل أم أن تفكيره المثالى لا يعدو أن يكون امتدادا لتيار مثالى امتد عبر التاريخ الفلسفى الإنجليزى ابتداء من أفلاطون وتبلور بلورته الأخيرة عند هاركلى فيلسوف اللامادية أم أن الأمر لاهو هذا ولا ذاك ؟ ذلك هو ما سنحاول الكشف عنه بعد دراستنا لبوزانكيث وعناصر فلسفته .

لدينا إذن رأيان مختلفان ، الأول منهما يذهب إلى أن بوزانكيث استقى عناصر

Russell; B. : History of Western Philosophy. ch. xxi, (١)
p. 748.

Schilpp; P. A. : The Philosophy of Bertrand Russell. (٢)
Volume V. p. 10.

Ibid. : p. 10.

فلسفته من الفلسفة الإنجليزية ذاتها التي اتجهت بفعل عوامل داخلية بجمه إلى الاتجاه المثالي الروحي والفكري خصوصا عند باركلي. والثاني يذهب إلى أن الفلسفة المثالية في إنجلترا سلعة ألمانية غزت إنجلترا وحطمت التراث التجريبي العتيق، وأن فلسفة هيغل كانت هي السلعة التي حطمت حصار التجريدية الإنجليزية وتغلغات إلى صميم فلسفة بوزانكييت .

وعلينا أن نعرض أولا للفلسفة اللامادية عند باركلي وثانيا للفلسفة المثالية عند هيغل لكي نكون على بينة ونحس بإزاء دراسة بوزانكييت من العناصر التي أستقى منها منطق وفلسفته في السياسة والأخلاق والدين والجمال .

• • •

نقد سيد جورج باركلي ما يسمى بالفلسفة اللامادية Immaterialism
فما معنى مصطلح اللامادية عنده ؟ إن هذا المصطلح يبدو سلبيا إذا نظرنا إليه من أول وهلة ، فهو إنكار للمادة أو للجوهر المادي ، وبذلك يبدأ باركلي فلسفته بهذا الاتجاه السلبي لأنه يبدأ بسلب أو إنكار المادة ، ويعتقد رسل هنا أن أهمية باركلي إنما ترجع لهذا الإنكار لوجود المادة (١) ولكن عند التمعن الدقيق في هذا المصطلح نجد أنه سلبي في النطاق إيجابي في المعنى ، إذ أن كلمة اللامادي تطلق بوجه عام على الوجود الذي لم يكن ماديا ومن ثم يصبح باركلي فيلسوفا لاماديا لا يقف عند سلب أو إنكار المادة وإنما يذهب إلى تقرير الروح والوجود الروحي أو العقل . وعلى ذلك تصبح اللامادية عنده هي الإشارة إلى

الوجود الإيجابي الروحي أو الفكري ، وايمست سلبي أو إنكارا للمادة وحسب .
وبهذا المعنى نستطيع أن نقول أن باركلي يبدأ فلسفته باتجاه إيجابي يوجب فيه
الروح والعقل .

والآن لتقريب عن كسب من فلسفة باركلي الالامادية لندرس عناصرها المختلفة
فنشير إلى موقف باركلي من وجود عالم الأجسام ، وموقفه من طبيعة هذا العالم ،
ثم موقفه من الأفكار ، ونظريته في العالم المنظور ، ومعنى العلامة البصرية والعلامة
الكلية عنده ، وموقفه من النفس ووجود الله .

أولا : موقف باركلي من وجود عتالم الأجسام :

لقد وقف ديكارت في مسألة وجود العالم موقفا غريبا فيه إرجاء . وتويف .
ولكى تبين هذا الأمر لنا أن نسال السؤال التالى : كيف يمكن ديكارت من
إثبات وجود العالم ؟ والواقع أن وجود العالم الخارجى هو موضوع قضية
أساسية عند ديكارت تماما كقضيته الأولى وأنا أفكر إذ أن أنا موجود ، وكقضيته
الثانية وأفكر فى الكائن الكامل اللامتناهى فهذا الكائن الكامل اللامتناهى موجود ،
نحن هنا فى القضية الثالثة نقرر بأن العالم الخارجى موجود . وهذه القضية تعبر
عن حكم ، والحكم هو أداة اليقين ، وهو أيضا علامة على قدرة النفس .

ولكن كيف نثبت هذا الوجود ؟ وكيف نقبل هذا الحكم (العالم الخارجى
موجود) ؟ يجب علينا أن نفحص هذا الحكم ذاته ، وهذا باب من أهم أبواب
الفلسفة الديكارتية . وديكارت وإن كان لا يفحص الحكم بصدد وجوده ،
وبصدد وجود الله ، فذلك لأنه لم تكن هناك ضرورة للبحث فى الحكم فى هذين
الوجودين لأن الحكم فىهما إنما يتخذ مباشرة بفضل قدرة النفس على الشك وعلى
إثباته ذاتها عن طريق الشك والتفكير ، وعلى إثبات الله بالتفكير أيضا ، وبفضل

التفكير وحده . وأما بصدد العالم الخارجى فهناك مسافة بين العارف والمعرف
فى الوجودين الأولين نحن لا نحتاج إلا إلى الانتباه والتفكير وحسب ، ولكن
فى الوجود الثالث وعند الخروج إلى الموضوعات فيجب أن نبحث عما إذا كنا
نستطيع هذا الخروج أم لا ، ولذلك يجب أولاً أن نبحث عن الحكم .

أما الحكم فهو كل حكم لإنسان نقرر فيه وجود أى شئ أو نقطع فيه أى
رأى وله جانبان : الأول ، الإدراك Perception وهو القدرة على تقبل
الموضوعات فى النفس أياً كانت هذه الموضوعات والثانى ، الإرادة Will وهى
التي تتعلق بقوة الإرادة فى أن أريد أن أحكم على ذلك الموضوع أو ذاك ، فى
الحكم إذن تجتمع القدرتان : الإدراك والإرادة ، فلا يكفى أن أقبل موضوعات
بل ، أريد ذلك . وتجتمع تلك الإرادة بذلك الإدراك وتصبح فعلاً لإنسان
واحداً هو فعل الحكم .

ولنا لأن أن نتساءل وكيف يكون الحكم خاطئاً أو كاذباً ؟ إنما إذا نظرنا إلى
الإدراك الإنسانى باعتباره قدرة أعطاها الله لنا ، وجدنا أن الإدراك لا يكون
إلا إذا كانت هناك موضوعات للإدراك . وهو لا يعرض الإنسان إلى الخطأ
طبعاً لديكرات إذا كان إدراكاً جلياً واضحاً ، وإذا كان متمايزاً ، أى إذا كنا
ندرك موضوعاً حاضراً للنفس بكل وضوح وجلال ، ويكون حاضراً أيضاً إلى
النفس بحيث يختلف عن غيره ومن ثم نستطيع أن نميزه عن غيره . وإذن فالإدراك
مادام حلياً ومتمايزاً لا يمكن أن يكون مصدراً للخطأ . أفنتكون الإرادة إذن هى
سبب ومصدر الخطأ ؟ لا يمكن أن يكون ذلك ، لأن الإرادة قدرة واحدة كاملة
هى عبارة عن رفض أو قبول ، وليس هناك رفض دون رفض آخر ، وليس
هناك قبول دون قبول آخر . الإرادة هى القدرة على القول بنعم أو لا . وهذه
القدرة كاملة وهى على ما يذهب ديكرات علامة الله فى الإنسان . ولكن إن لم يكن

الإدراك هو مصدر الخطأ وكذلك الإرادة إذن فما هو مصدر الخطأ .

قد يقال مباشرة إن الخطأ يأتي من اجتماع القدرتين ، ولكن القدرتين كما رأينا قدرتان طبيعتان بطبيعتيهما ، فكيف ينتج عنهما قدرة معرضة للخطأ . الحقيقة أن الخطأ إذا كان موجودا فلا بد أن يكون مع ذلك صادرا عن اجتماع القدرتين ، فالإدراك قدرة محدودة تقوم بين درجات ، أما الإرادة فقدرة واحدة لا محدودة ولإجتماع القدرتين وأحدهما محدودة والأخرى غير محدودة هو الذي ينتج عنه الخطأ ، فقد تدفع الإرادة الإدراك أى تدفع الإرادة الإنسان لى يحكم عندما لا يكون إدراكه جليا متايذا ومن هنا يأتي الخطأ .

نتساءل الآن وكيف نطبق هذا الكلام على موضوع الوجود الخارجى أى على وجود العالم . لننظر فى الحكم القائل بأن الأجسام موجودة أو أن العالم الخارجى موجود . فى هذا الحكم لابد من وجود أم ين الأول ، الإدراك ، وذلك الإدراك لابد أن يكون حسيا ، وكلنا نعلم ما فى الإدراك الحسى من أخطاء ولكن ديكارت يذهب إلى أنه فى خلال هذا الإدراك الحسى هناك عامل عقلى فى هذه الأجسام ، هناك صفات أو كىفیات يتبينها العقل وحده ، ويتبينها الفكر الخالص غير المتأثر بالحواس والخيال . ولكن ما هو هذا العامل المعقول فى الأجسام الخارجية التى أدركها . يجب ديكارت بأن هذا العامل هو الامتداد الهندسى وما يتبعه من كىفیات مثل الشكل والحركة والعسدة والزمن . هذه هى موضوعات العلم الرياضى ، وهى أمور يظهر جلاؤها وتمايزها بواسطة العقل . يقول الدكتور عثمان أمين : الفكرة الواضحة المتميزة التى يمكن أن تكون لنا عن العالم المادى هى فكرة الامتداد ومعها فكرة الحركة ... وإذن فالامتداد والحركة

هما وحدهما الشينان الخارجيان اللذان أثبتنا لهما الوجود حقا ، (١).

ولإذن ففيما يتعلق بالحكم بوجود عالم خارجي ، هناك إدراك على الأقل لما في هذا العالم الخارجي من عوامل واضحة متميزة وهي الامتداد وما يتبعه من كيفيات هندسية . وإذن فالعالم الخارجي موجود إنما في صفاته الهندسية فقط متداورة في الإمتداد ، أما سائر الصفات والكيفيات الأخرى فلا تظهر لعقلي ولا تدرك بوضوح وجللاء وتميز ، فهي إذن عرضة للخطأ . يبقى إذن أن العالم عند ديكارت ما هو إلا إمتداد هندسي ، وإمتداد هندسي ليس إلا .

ومن هذا نرى أن ديكارت وقف موقفا تراجعيا ابتعاديا ، فهو يبدأ بالشك أي بالتراجع عن العالم ، ثم يستمر في شكه حتى يتسأدى به الشك إلى إثبات وجود نفسه ، وهنا لا يرجع الفيلسوف إلى العالم لإثبات العالم إنما يستمر في هذه الحركة التي وجهته من الشك إلى وجود الأنا حتى يثبت وجود الله . وهنا أيضا لا يقبل ديكارت على إثبات وجود العالم ، إنما يتخذ موقفا فيه إرجاء وتسويق ، إذ قرر أننا لكي نثبت وجود العالم يجب أن ننظر أولا في طبيعة الحكم . ونراه يفضل في هذه الدراسة ويمحصها ، ويخرج من البحث في الحكم إلى إثبات وجود العالم .

أما باركلي فلم يقف موقفا تراجعيا بصدد العالم ، بل على العكس وقف موقفا فيه إقبال على العالم . فحركة الإنسان الأولى عند باركلي هي حركة لإثبات العالم لا إلى إثبات النفس بالتراجع عن العالم ، وبالتالي فإن تلك الحركة التي يثبت بها الفيلسوف وجود العالم يثبت بها أيضا وجود النفس . إن العالم عند باركلي يتقرر في إقبال النفس عليه وترحابها بوجوده ، ومعنى ذلك أن النفس موجودة

(١) عنان أميل . ديكارت . باب ٣ . مقالة ٤ ، ص ٢٢١

فهى التى تقبل على العالم وتدركه . ويرى باركلى أنه ليس هناك مسافة زمنية ،
أو على الأقل مسافة ميتافيزيقية بين هذا الموقف الذى يشهد وجود العالم ويشهد
وجود النفس . وعلى ذلك نرى أنه بينما كان ديكارت يشهد وجود الانا والله
بفضل التراجع على العالم ، نجد أن باركلى يشهد وجود الانا والله بفضل الإقبال
على العالم . والنتيجة هنا هى أن العالم موجود The world is exist

ثانيا : موقف باركلى من طبيعة العالم :

قلنا أن العالم موجود ، ولكن ماهو هذا العالم الموجود الذى نشهد وجوده
مباشرة وبحركة إقبالية لا تراجعية ؟ لقل قبل ديكارت من الأجسام الكيفيات
الهندسية من حركة وشكل ومقدار وزمن وغيرها ، وذهب إلى أن هذه الأجسام
امتداد هندسى جامد ، ليس إلا ، أى لالون لها ولا صوت ولا طعم ولا رائحة .
وهنا يتساءل باركلى هل يوجد جسم لالون له ولا طعم ولا رائحة ولا يحد صوتا ؟
إن هذا يعنى عند باركلى أن العالم قد اختفى ، مادنا قد نزعنا عنه هذه الكيفيات .
أما لوك فلهذا قبل بنوعين من الكيفيات أو الصفات . النوع الأول هو الكيفيات أو
الصفات الأولية ، مثل الحركة والشكل والعدد والزمن ، والنوع الثانى هو الكيفيات
أو الصفات الثانوية مثل الضوء واللون والحرارة والصوت والطعم والرائحة .
ويذهب لوك إلى أن الكيفيات الأولية هى صفات موضوعية أساسية ، أما
الكيفيات أو الصفات الثانوية فهى قائمة بالنسبة للنفس أى أنها أفكار Ideas على
دا يقول باركلى ، ومن ثم يصبح الإمتداد والشكل والحركة أمورا موضوعية
توجد فعلا فى الأجسام ، بينما تصبح الرائحة والاصوات أمورا ذاتية لا توجد إلا
بالنسبة إلى الذات أو على حد تعبير الدكتور يحيى هويدى نرى ، أن الصفات
الثانوية تعتمد على الذات فى وجودها ، فى حين أن الصفات الأولية مستقلة فى

وجودها عن الذات . (١)

وهنا يسأل باركلي هل هناك جسم له امتداد ويتحرك ولا لون له ولا يحدث صوتا ؟ ويجب باركلي أن هذا غير موجود ، وبأنه تجريد غير مشروع ومن عمل الخيال ، فكل جسم عند باركلي يجب أن يكون مصحوبا وجوديا وموضوعيا بالكميات الثانوية مصاحبه للكميات الأولية « فهذا الإنسان (المجرد) الذى أقول عنه فى الآن نفسه أنه موجود وجودا واقعا لا بد أن يكون متصفا بصفة معينة ، لا بد أن يكون أبيض أو أسود ، طويلا أو قصيرا ... الخ ، (٢) ومن ثم فإذا كانت الكميات الثانوية أفكارا أى فى النفس أو الذات ، فالكميات الأولية يجب أن تكون معها أى فى النفس أو الذات أيضا ، ومن ثم تصبح أفكارا تماما كما هو الحال بالنسبة إلى الكميات الثانوية . وهنا يصبح كل من نوعى الكميات فى مستوى وجودى واحد ، ويصبح لهما قيمة وجودية واحدة ، ولا أولوية لنوع من هذه الكميات على النوع الآخر ، بمعنى أن باركلي يرى بأنه ، إذا كان من المؤكد بأن هذه الصفات أو الكميات الأولية أو الأساسية توجد مترتبة بالصفات الحسية أى الثانوية الأخرى غير منفصلة عنها ، وإيست قابلة ولو ذهنيا لأن تجرد عنها فيقتبع ذلك بوضوح أنها توجد فقط فى العقل . (٣)

ويقول باركلي بأن لوك وديكارت رأيا أن الكميات مثل اللون والطعم والرائحة هى ثانوية أو ذاتية لأنها قائمة بالنسبة لهذا الذى ينظر أو لهذا الذى

(١) يحيى هويدى : باركلي ص ٤٥ .

(٢) نفس المرجع : ص ٢٥ .

(٣) Berkeley : Treatise concerning the principles of human knowledge, para 10.

يتذوق، فالمرارة ليست في الجسم، إنما في هذا الذي يحس فقط. وهذا صحيح كما يقول باركلي ولكن يمكن أن نقول هذا أيضا على الكيفيات الأولية. فهذا المقدار الذي يبدو لي من بعيد صغيرا جدا يظهر كبيرا عندما أقرب منه، وهذه الحركة التي تبدو من بعيد على أنها مستقيمة أراها عن قرب حركة ملتوية أو دائرية، وما هو مريب بالنسبة إلى قد يكون بطيئا بالنسبة لمدرّك أو لملاحظ آخر في موقع غير موقعي. ومن ثم تصبح الكيفيات الأولية نسبية كالكيفيات الثانوية. وإذا كانت الكيفيات الثانوية أفكار لكونها نسبية، فالكيفيات الأولى أفكار أيضا لكونها نسبية لي أنا المدرّك، نسبية لعقلي أو لتقديرى العقلى الإدراكى وإذن فهذا نلس رفض باركلي المتميز لوك بين الكيفيات الأولية والثانوية (٢).

ما الذى يبقى إذن من الأجسام؟ يبدو أن الأجسام ليست إلا أفكارا ولكن ما القول في الجوهر؟ إن لوك يضطر لقبول فكرة الجوهر كمقوم وحامل للصفات سواء أكانت أولية أو ثانوية، ولكن ما يدركه العقل ليس إلا هذه الكيفيات فقط لأنه لا يلمس أو يرى أو يتذوق جوهرًا، وإنما يلمس ويرى ويتذوق كيفيات، ولهذا السبب فلهذا قرر لوك بأن هذا الجوهر مجهول، وما دام قد قرر ذلك فهو يعترف ضمنا بأنه غير موجود. وباركلي أيضا ينكر وجود الجوهر ويقبل كذلك الكيفيات وحسب فاللامادية تنكر الجوهر المادى وتسمح فقط بالكيفيات الحسية (١) إذ أن تصور الشيء أو الجوهر لا يضيف جديدا إلى الصفات أو

Wright; W. : A history of modern philosophy ch. ix. (١)
p 179.

O'Conner . A critical history of western philosophy. ch. (٢)
14, p. 241.

الكيفيات المدركة « (١) .

والنتيجة هي أن الجواهر غير موجودة والكيفيات الأولية نسبية فهي من ثمة أفكار ، كذلك فالكيفيات الثانوية أفكار ، فتصبح النتيجة النهائية هي أن العالم مجموعة أفكار The world is a collecting of ideas وأن الاشياء لا يمكن أن توجد إلا بالقياس إلى عقل يدركها ، (٢) وهي من ثمة أفكار وحسب ، ولقد ذهب الكيبيرون إلى دعوة فلسفة باركلي نتيجة لهذا التفسير . بالفلسفة العقلية على أساس أن باركلي « يدعى بأن كل ما هو حقيقى هو عقلى - وأنه ليس هناك - إلا العقل ومحتوياته » (٣) واكتنا نقرر هنا بأن هذا القول فيه تدارف لأن باركلي سقى في قوله أن الوجود هو ما يدرك ، وأنه مجموعة من الأفكار ، فإن بداية تفكيره هو هذا الواقع ذاته الذى يعطيه كيفيات وصفات أولية أو سقى ثانوية .

ثالثا : الموقف من الأفكار :

وهنا يتساءل باركلي وكيف تدل الأفكار على موضوعات خارجية بعد أن أرجعنا الأجسام إلى كيفيات أولية وكيفيات ثانوية وكلاهما أفكار ؟ وبعد أن بينا أن ما يسمى جوهر ماديا غير معقول وغير معروف وغير موجود ، فكيف تدل الأفكار إذن على موضوعات خارجية ؟ لقد ميز ديكارت في كل فكرة بين وجودها الصورى أو العقلى وبين وجودها الموضوعى ، فمن ناحية ، كل فكرة هي

Russell. B. : A history of western philosophy. ch. xvi. (١)
p. 680.

Berkley : Treatise concerning the principles of human (٢)
knowledge. para 3.

Wright. W. : A history of modern philosophy. ch. ix. (٣)

٢٤

حال من أحوال النفس ولسنا بحاجة في تفسيرها إلا لإثبات وجود النفس، ولكن الأمر من ناحية أخرى لا يكون كذلك فيما يتعلق بوجودها الموضوعي، فكل فكرة موضوع، ففكرتي عن الله تفترض موضوعا هو الله، وفكرتي عن النفس تفترض موضوعا هو النفس وهكذا. ولكن ديكارت إذا كان ينتقل من الفكرة إلى موضوعها فيما يتعلق بالإنسان وبالله، فإنه لا يتخذ نفس الموقف فيما يتعلق بعالم الأجسام، إذ لا يمكن أن نقرر الفكرة وأن نقرر وجود موضوعها، لأننا في هذه الحالة سننشئ بالفكرة لافي ناحتها الموضوعية فحسب بل في حالتها الموضوعية الحسية وما يتصل بها من ألوان وروائح وأصوات إلى آخره من الكيفيات التي لا يقابلها ديكارت.

أما لو فلقد أجاب على هذا السؤال بثلاثة طرق، فهو يدعى أولا بأن لدينا أفكارا عن الموضوعات الخارجية أي الأجسام لأن هذه الموضوعات أو الأجسام تؤثر فينا فتجعلنا بالتالي نقررها، ولكننا لانفهم كيف يؤثر الجسم في النفس. فهذا طريق غير مفهوم وغير ممكن. ولوك يدعى فيليبس بأن الأفكار تدل على الموضوعات لأنها أشباه لها وصور واسكن، هل ما يدخل في ذهنا أي الأفكار يشابه جسما أو أجساما؟ هل ما كان لا ماديا يشابه ما هو مادي؟ هذا أيضا طريق غير مفهوم وغير ممكن. ويدعى لوك ثانيا بأن الأفكار تفترض الموضوعات، فكل فكرة لها موضوع، ولكن الفكرة ذاتها باعتراف ديكارت غير موضوعية، فالإضافة والنسبة والعلاقة التي نقررهما في استخدامنا العبارة ما ولكن Idea of white مثلا تشير إلى التمايز بين idea وبين white أي بين فكرة أبيض وبين لون أبيض.

ولكن ما السبيل؟ هنا نجد باركلي يقول لحذف علامة الإضافة لأنها لا تزيل

على شيء . لحذف الحرف of من العبارة فمعدنذ يبدو تعادل كامل وتبادل كامل بين الفكرة وموضوعها ، إذ الحقيقة هي أن الفكرة هي الموضوع فما أفكر فيه عن لون أبيض هو أبيض ذاته ، فالفكرة والموضوع شيء واحد The object and the idea is the same وبذلك تصبح الكيفيات الحسية موازية تماما للأفكار أو تصبح الكيفيات هي هي الأفكار . (١)

وقد يعترض الفيلسوف المادى على هذا التفسير البار كلى الذى يحول الموضوعات إلى أفكار ، ونجد مثل هذا الاعتراض ثابتا فى المحاوراة الثالثة بين هيلاس وفيلونوس حينما يقول : د إنك يا فيلونوس ترجع الموضوعات كلها إلى الأفكار ... ويجب فيلونوس : بأنه كس إننى لا أحول الموضوعات إلى أفكار بل إننى أحول الأفكار إلى موضوعات ، (٢) والأفكار هي موضوعات النفس .

نحن هنا أمام فلسفة جديدة ، تقرر أن العالم مجموعة أفكار ، لا معنى أن العالم قد حول أو صغر أو حقر فى وجوده لأن الأفكار هي الموضوعات ذاتها وليست هناك موضوعات أخرى .

وكل فكرة عند بار كلى لها ناحيتان متكاملتان لا يجب أن تفصل ناحية منها عن الأخرى ، فالفكرة من ناحية ذاتية أى هى بالنسبة لذاتى أنا ولا تقوم إلا بالنسبة لعقلى مبدئيا أو لعقل أى إنسان آخر أو بالأحرى بالنسبة للعقل الاسمي ، والفكرة من ناحية أخرى موضوعية فهى موضوع بالنسبة إلى ولا يمكن أن أوجدتها

O'Conner . A critical history of western philosophy. (١)
ch. 11. p. 241.

Berkly : The three Dialogues between hylas and (٢)
philonous. The third dialogue.

إلى وجودى أنا ... أنا النفس ... لأن النفس تدرك ولأن الأفكار مدرجة ،
والنفس التى تدرك كائن فعال يظهر فعله فى الإدراك ، واسكن الإدراك ذاته هو فى
ذاته إرادة ، فأنا عندما أدرك هذا الوجود فأنى فى الوقت ذاته أريد وجوده أو
على الأقل أقبل وجوده ولـسكن بالتالى أثبت نفسى كإرادة وإدراك وفعل إزاء
أفكار ليست هى الفعل وإنما هى فى ذاتها - إذا تركت - جوامد منفصلات لها
وجود سلبى ، وإن كان هذا الوجود إيجابيا بمعنى أنه غير وجودى أنا
الكائن الفعال .

هذا هو الموقف الغريب الذى يتخذه باركلى ، لأنه لا يريد أن يتخلى عن
مزايا الفلسفة الحديثة وبوجه خاص عند ديكارت والديكارتيين ، تلك التى تبدأ
بحركة النفس وتقرر أن الجوهر الموجود المستقل هو العقل ... هو الأنا ... هو
الله . لأنه لا يريد أن يتخلى عن هذه المزايا ولكنه لا يريد فى نفس الوقت أن يتخلى عن
الواقع وعن مطالب الواقع . باركلى لا يريد أن يقرر جوهر ما ديا ولكنه يقوّم مع
ذلك أن العالم موجود . كيف يمكن أن نقرر هذا ، يجب أن نقبل هنا وجودا ثلاثيا
على ما يرى باركلى ، وجودى أنا ، ووجود العقل الاسمى ، ثم بين الاثنين ، هذا
المجال الوجودى الذى لا يفصل بينى وبين الله ، والذى لا يفصل - وإن كان
يتمايز - عن وجودى أنا الذى ألتقاه وأقبله والذى يخضع للوجود والإرادة
الإلهيتين أى الله الذى يرسله كجمال لحياتى ، وكجمال للاتصال بينى وبينه .

ولذلك نجد باركلى فى نفس الحدس أو النظرة التى تعطيه العالم تعطيه نفسه
وتعطيه الله . هما نظرة واحدة تجمع فى حركة ميتافيزيقية بين ثلاثه أشياء ،
أنا ... الله .. العالم ، إنما بشرط ألا أعطى للعالم وجودا يوازى وجودى أنا ،

وبالاولى بشرط ألا أعطى للعالم وجودا يوازي الوجود الإلهي . يجب أن نسلم هنا بأن العالم ليس إلا مجموعة من الأفكار ، ليست جزءا من وجودى أنا المفكر الفعال وبالاولى ليست جزءا من وجود الله ، إنما هو وجود وسط بينى وبين الله يعمل باركلى : الى تخفيفه وتلطيفه ما استطاع الى ذلك سبيلا .

رابعا نظرية باركلى للعالم المنظور :

انتهينا الى أن الفلسفة اللامادية عند باركلى تقرر بأن العالم مجموعة أفكار مرتبطة فيما بينها ، أو هو عبارة عن أفكار لا متناهية في العدد ، ونضيف الآن الى ذلك أن هذه الأفكار بعضها علامات على البعض الآخر ، إذ أنه إذا كانت الأفكار هي الموضوعات كما ذكرنا ، أو إذا كانت الأفكار هي العالم ، فلاشك أن هذه الأفكار لا يمكن أن تبقى لحظة واحدة منفصلة بعضها عن البعض الآخر بل لابد أن تكون مترابطة وبعضها علامات على البعض الآخر وإلا ما كان هناك عالم أو حدس للعالم من ناحية ، ولبقيت الأفكار منفصلة كذرات أبيقور قبل أن تنحرف فتلتقى بغيرها مصادفة فتتكون الأشياء .

نحن هنا وفي فلسفة باركلى نجد أيضا إلى جانب أفكارنا عن العالم عقلا يدرك العالم ويرتبط بعقل أسمى منه خلال هذا الإدراك ، هذا العقل الأسمى هو الذى يرسل هذه الأفكار التى تكون بمثابة لغة تخاطب بها العقل الإنسانى . ولكن لنا أن نسأل ما معنى قولنا بأن العالم ليس مجموعة أفكار فحسب بل إنه مجموعة أفكار مترابطة بعضها علامات على البعض الآخر ؟ لقد انتهى لوك كتابه وبحث في الفهم الإنسانى ، بقوله إن الأفكار علامات على الأشياء . وإن الفلسفة تحتاج مبدئيا إلى مقدمة فى علم العلامات ، ولقد أعجب باركلى بهذا المشروع ، وأخذ على

ولنض الآن في دراسة مختصرة لمحتويات كتاب باركلي عن الرؤية ، فمن الواضح لكل من يفحص عن البصر أن موضوعاته الأولى والمباشرة هي الضوء والألوان في مجموعات المتنوعة وفي ظلالها المختلفة الألوان، في وضوحها وتمايزها في غموضها واختلاطها ، في قوتها وروقتها وبهائها أو في ضعفها وقفرها وشحوبها. ولكن ومن ناحية أخرى يشير البصر وتشير الرؤية إلى مسافة الأشياء منا وإلى مقدارها وأشكالها وواقعا وحركتها .

لدينا إذن معطيات أولى Primary data هي الضوء والألوان ثم معطيات ثانية Secondary data هي المسافات والأشكال والمقادير والحركات ، فإذا نظرنا إلى هذين النوعين من المعطيات وجدنا أن الإنسان يستعين بالمعطيات الأولى للبصر في إدراك المعطيات الثانية ، فالضوء والألوان يساعداننا في تقدير المسافات والمقادير والأشكال ، أما المسافة ذاتها أو المقدار ذاته أو الشكل ذاته فلا تدرك مباشرة بالعين ، إنما فقط مواضع تقدير بناء على المعطيات الأولى . ويجوز لنا هنا أن نقرر أن المعطيات الأولى علامات على المعطيات الثانية إذ أن كل ما يدركه البصر إن هو إلا علامات أو دلائل على المسافات والأوضاع والمقادير (١) .

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . باب ٣ . ، فقرة ٦٢ ب ص ١٦٨

وإذا ميزنا على هذا النحو بين المعطيات الأولى والثانية للبصر ، فيجب أن نميز هنا بين المعطيات البصرية والمعطيات اللمسية . إذ يتساءل باركلي ، ما الذي نقصده عندما نقرر عن شيء ما إنه شيء مستدير أو أن شكله مربع . ويحير باركلي بأننا نقصد بأن هذا الجسم الذي نراه أولاً في مجموعة ضوئية معينة ، إذ لمسهنا أو لمسنا - دوده وأطرافه بأصابعنا أحسنا إما بإحساس متصل سميناه الدائرة أو بإحساس غير متصل ، إحساس بزوايا معينة سميناه مربعا . هذه إدراكات جديدة غير البصر وعلى ذلك فيجب علينا أن نميز بين نوعين من المعطيات ، هي المعطيات البصرية والمعطيات اللمسية . ومع ذلك فاجتماع هذين النوعين من المعطيات هو الذي ينتج عنه إدراك الأشياء . كذلك فاجتماع المعطيات الأولى والثانية ضرورية لتكامل هذا الإدراك . وينتج عن هذا الاجتماع أن أفكار البصر تصبح علامات على أمكان اللمس ، أنها تدل على هذه الأفكار ، ففي الوقت الذي ندرك فيه أضواء وألواناً في أشياء معينة ندرك على الفور أن هذه الأشياء على مسافة معينة وقدر معين وشكل معين وهكذا . وعلى هذا النحو تصبح موضوعات الحاسة الواحدة رمزاً أو علامة توحى إلى الذهن بموضوعات حاسة أخرى (١) .

ولكن الأساس هذا مترابط أو هذا الاجتماع . يحير باركلي بأنها المنزعة أو التجريدية . أو العادة ، فتجريبياً . نفهياً نحن نعود أن ندرك الكميات اللمسية إذا كان أمامنا إدراك بصري . وليكن باركلي لاكتفي بهذه الأساس التجريدية السفلية وإنما يقرر أيضاً بأن هناك علاقة توطيد هذا الارتباط وتدعمه وهو الانتباه أي انتباه فعل العقل المصاحب لإدراك العالم الخارجي . ومن ثم يصبح لدينا فهما أعمق وأبعد وأقوى لنظرية العلامات .

(١) يحير باركلي : ما الذي نقصده عندما نقرر عن شيء ما إنه شيء مستدير أو أن شكله مربع ،

أما ما إذا كان علامات بصرية تدل على البهسيات إنما في مستوى المنفعة والتجربة والعادة ، وعلامات بصرية تدل على أفكار اللمس في مستوى الانتباه العقلي . وإذا صح لنا أن نقول أن الأفكار هي اللغة لأصبح لدينا مبدأ نفعى تجريبي للغة العالمية ومبدأ عقلي لهذه اللغة .

ثم يتكلم باركلي بعد ذلك عن العلامة الكلية ، وقبل أن نوضح هذه المسألة نود أن نقول بأن الوجود عند باركلي ليس جزئياً كما أن الأفكار بالتالي ليست جزئية ، الفكرة عند باركلي ليست مغلقة على جزئيتها ، بل هي تشير إلى أفكار أخرى ، أو هي علامة على غيرها من الأفكار ، فهي فكرة مفتوحة . وإذا فلا الوجود ولا الأفكار التي يرجع إليها الوجود جزئياً ، إنما نحن في عالم يتعدى الجزئيات .

وإن صح هذا فالأفكار الكلية ممكنة أو هي موجودة بالقوة كما يقول أرسطو وبهذا المعنى يمكن أن يكون المثلث الجزئي علامة على كل المثلثات الأخرى والمربع علامة على كل المربعات وزيد من الناس علامة على كل أفراد الإنسان وهكذا . ولكن ما الذي يسمح لنا بأن نقرر هذه العلامة الكلية؟ يجيب باركلي أن ما يسمح لنا بذلك هو الانتباه العقلي ، فبفضل العقل والانتباه العقلي أنحرر من هذا المثلث أو ذاك لكي نصل إلى المثلث الكلي . هنا تتعالى عن الجزئيات بعلاماتها البصرية واللمسية وغيرها لكي ترتفع إلى العلامة الكلية التي تصل عن طريقها إلى إدراك الكليات اللازمة لإقامة العلم وإقامة الوجود الذهني والعقلي .

خامساً : النفس عند باركلي :

ولا يتكلم باركلي عن النفس ، موضوعها وطبيعتها وكيفية معرفتنا لها ، ففوق باركلي من النفس يتضح من دراسته للعالم الخارجي ذاته ، ففهم فلسفته إقبال نحو

العالم الخارجى ، والنفس هى المقابلة والمثبتة لهذا العالم الخارجى فاليقين والثقة منها ، وفى اللحظة التى يتيقن فيها من وجود العالم الخارجى تتيقن فى الوقت ذاته من النفس . صدر هذا اليقين وأساسه . النفس إذن موجودة وجوداً ثابتاً وهى متمايزة فى طبيعتها عن العالم الخارجى وعن الأفكار حتى إن كانت هناك صعوبة فى بيان طبيعة معرفتنا لها . لندرك باركلى وهو يصدد مسألة العالم أن الحركة التى تثبت بقضائها وجود العالم ، هذه الحركة ذاتها تثبت أيضاً وجود النفس ، ففى إقبالنا نحو العالم ، ندركه مباشرة ويجب أن نكون نحن الذين ندرك هذا العالم ، موجودون . إن العالم عند باركلى مجموعة أفكار مترابطة وبعضها دلالات أو علامات على البعض الآخر ، فالأفكار ثابتة ولكن ذلك يفترض حتماً إثبات المفكر المدرك أو الأنا أو النفس ، كما يفترض أن يكون هناك تمييزاً بين طبيعة النفس وبين طبيعة الموضوعات فالفكر ليس الفكرة ، والنفس ليست العالم .

ولكن كيف نعرف النفس ؟ ويجب باركلى على هـ - هذا السؤال فى يومياته الفلسفية بأن النفس غير معروفة وليست موضوع علم بل هى مجهولة . ولقد أخذت الانساق وبعض مؤرخى الفلسفة وعلى رأسهم هيوم هذه العبارة وقرروا أن باركلى يذهب إلى أننا لانعرف النفس وبالتالي فهى غير موجودة وأنها ترجع إلى الأفكار . ولكن باركلى فى اليوميات بعد هذه الفقرة يصرح بأننا لانعرف النفس ، إذا أردنا أن نتول إننا نعرفها كما نعرف الأجسام ، وكما نعرف الأفكار فالنفس ليست فكرة . ويكرر باركلى هذا الكلام فى مبادئ المعرفة الإنسانية عام ١٧١٠ ثم فى محاورات عام ٧١٣ . موضحاً أن عدم معرفتنا للنفس كفكرة إنما يكون لأن النفس غير الفكرة أى غير موضوعها ، فمعرفة النفس غير معرفتنا للأفكار أى الموضوعات لأنها غير منقسمة ولاجسمية ولامتحدة .^(١)

Wright, W. : A history of modern philosophy. ch ix, (1)
p. 186;

ويتساءل باركلي بعد هذا لربما نعرف النفس بفكرة مجردة إذا أدعينا أن النفس منفصلة عن الأفكار أو أنه يمكن فصلها عنها . ولكن باركلي يقرر بأن هذا غير صحيح ، فالنفس إذا كانت متميزة عن الأفكار في طبيعتها فلا معنى هذا أنها منفصلة في وجودها مادنا قدر رأينا أن إثبات النفس إنما يتم في حركة إقبالنا نحو العالم أى نحو الموضوعات أو الأفكار . فالنفس قبل كل شيء كائن مدرك وبالتالي مدرك لأفكار . والنتيجة هي أنه لا يمكن أن نعرف النفس بفكرة مجردة .

كيف نعرف النفس إذن ؟ يجيب باركلي في الطبعة الثانية لكتاب المبادئ عام ١٧٢٤ أننا لانعرف النفس بفكرة بل نعرفها بواسطة معنى :

We have no idea of soul but rather a notion,
وإذن فلدينا الآن معرفة معنوية بالنفس . ولكن ما المقصود بالمعرفة المعنوية ؟
هنا يجيب باركلي إننى أقصد بها المعرفة بالتأمل by reflection أى العودة إلى النفس والرجوع إليها والتأمل فيها ، عودة العارف لذاته بعد اتجاهه إلى الموضوعات ،
هنا نعرف أن النفس فعل خالص A pure act فاعلية مطلقة إزاء سلبية وجود الأفكار أى الموضوعات . وهنا أيضا نعرف أن النفس في مصيرها تختاف عن مصير هذه الموضوعات أى الأفكار ، فهذه الموضوعات أى الأفكار قابلة للانحلال والموت بينما التأمل في النفس يرى أنها خالدة وأنها تحيا حياة أبدية . هكذا يعرف باركلي النفس وهكذا . يضطر لإبتداء من عام ١٧٣٤ إلى أن يدل بلفظ notion على معرفة الروح والروحيات ، (١) أو النفس الكى يبتعد بهذه المعرفة عن النمط الآخر المتعلق بمعرفة العالم والموضوعات .

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . باب ٣ . فقرة ١٧٢ ص ١٦٦ .

سادسا : الله عند باركلى

وهو وليس من الموضوعات التى يفيض فيها باركلى تماما كما كان الامر بالنسبة إلى النفس ، ففي نظر باركلى إنه ليس هناك داع لاثبات وجود الله ، كما أنه ليس هناك داع لاثبات وجود النفس . فإذا كان العالم أفكار أو لغة فمن هذا أن هناك متكلم بهذه اللغة ، وهو الذى أوجدها ، كما أنه يخاطب بهذه اللغة العقل الإنسانى ، العالم لغة أوجدها الإله ليتكلم بها مع البشر . هذا نجد باركلى يجمع فى حدى ميثافيزيقى واحد ، وفى حركة ميثافيزيقية واحدة ، بين ثلاث موضوعات الله . . العالم . . النفس . ومع ذلك فادى باركلى أدلة ثلاث على إثبات وجود الله .

١ - دليل متصل بقضية الأساسية لوجوده وما يدرك to be is to Perceived
أو العالم مجموعة أفكار . وفحوى هذا الدليل هو أنه إذا كان العالم مجموعة أفكار ، فلا قيام له إلا بوجود أى إله بالعقل . العقل الإنسان إذن هو أساس العالم وأساس إثباته والحكم بوجوده . ولكن بما أنى وبما أن خبرى من الناس ، بما أننا لا ندرك جميع الأفكار فى أى وقت من الاوقات لأنها لا متناهية ومتعددة . والدليل على أننا لا ندركها هى تلك الحفايا التى يكتشفها العلم يوما بعد يوم ، والتى تدل على موجودات لم يدركها الإنسان مدة طويلة من قبل فيلزم أنه لابد من وجود مدرك أعظم ، توجد الأفكار بفضل إدراكه وهو يحيط بها جميعا فى كل الاوقات وفى كل الامكنة . يقول باركلى فى المحاضرة الثانية من محاوراته ، إن الأشياء المحسوسة موجودة حقيقة ، وإذا كانت حقيقة موجودة فهى بالضرورة مدركة بعقل لامتناهى . ويقول فى المحاضرة الثالثة هناك عقل أزلى حاضر فى جميع الامكنة ويعرف جميع الأشياء ويفهمها ويظهرها على نحو وحسب قواعد وضعها هو

نفسه ، تلك القواعد نسميها بقوانين الطبيعة . ويقول أيضا في نص عظيم من الفقرة الثالثة من كتاب المبادئ : إن الجوقة السماوية كلها وكل ما على الأرض ، وباختصار جميع الأجسام التي تكون الإطار العظيم للعالم ليس لها أى وجود بدون عقل ، فإن وجودها هو أن تكون مدركة أو معرفة ، وبالتالي فطالما لم تكن مدركة لإدراكها فعليا بواسطة أنا ، أى طالما لم توجد في عقلي ولا في أى عقل روعى آخر ، فإما لا وجود لها على الإطلاق وإما أن تكون موجودة في عقل كائن روعى أذلى . ومن ثم فالأشياء الخارجية تنتج بواسطة العقل الإلهي ، (١) كما أن الله يدرك دائما كل الأشياء ، (٢) .

٣ - دليل يرتبط بانفعالية الأفكار وموقف النفس الذى هو أيضا انفعالي تجاه الأفكار التى تتأثر بها النفس وفجواه أن العالم مجموعة أفكار ، والأفكار إما خيالية أو محسوسة ، والأفكار الخيالية ترجع لإرادتى وإسكنها ترجع أيضا إلى الأفكار المحسوسة ، وهذه الأفكار المحسوسة هى تأثيرات للنفس ، فالنفس لم تبتكرها بأرادتها . فهناك إذن كائن أرادها وابتكرها وخلقها وفرضها على . يقول باركلى فى المحاورة الثانية إن مخلوقات الخيال ليست بالقوة ولا بالحياة ولا بالثبات الذى هو ، عليه المخلوقات المدركة بمحوسمى ، واسعة نتج أن هذه ترجع إلى تلك وأن النفس لم تخلقها وبالتالي أن هناك عقلا يؤثر فى كل لحظة فى جميع التأثيرات الحسية التى أدركها ويكون هو العلة الأساسية لها . ويمكن صياغة هذا الدليل على النحو البالى : لا أستطيع أن أحيط بجميع الأفكار لتعدددها ولا تباينها ومن ثم فإن

Encyclopaedia Britannica, Volume 3, p. 439. (١)

O'Connor : A critical history of western philosophy. (٢)
ch. 14. p. 246.

علة بعض هذه الأفكار لا يكون من ذاتي بل من غيري وهـ هذه العلة - محارج ذاتي - لا يمكن أن تكون مادة ، ولا يمكن أيضا أن تكون فكرة أخرى أو مجموعة أفكار ، لأن الأفكار قابلة وإيست موجبة ، فالعلة يجب أن تكون إذن في روح ولكن ذلك الروح الذي يستطيع مدى بكل أفكار الحواس التي أحوياها ، والذي هو حاصل على الحكمة ويعطين إياها في نظام منسق ومشروع ، يجب أن يكون أقوى وأفضل روح . وإني أسمى ذلك الروح بالله ، (١).

٣ - داليل مرتبط بوجود النفس وطبيعتها وفنواها أن النفس كائن فعال ، ولكنه كائن محدود في فعله . النفس كائن يشعر بفاعليته وبمحدود تلك الفاعلية . فهي إذن كائن فعال ناقص ليست إلا شبيها وصورة لسكان كامل فال لا محدود وهو الله . يقول هاركلي في المحاورة الثالثة والأخيرة 'يصح أن نقول أن نفس تعطين فكرة أى شبيها وصورة لله . وهاركلي في هذا الدليل البسيط يعيد كلمات يبدأ بها سفر التكوين وهي أن النفس خلقت على شبه الله وصورته .

والخلاصة أن العالم مجموعة أفكار مترابطة بعضها علامات على البعض الآخر ، وهو غلالة رقيقة شفافة ترى النفس من خلالها الله ، أو لغة أوجدتها الإله لكي يتحدث بها إلى النفس ولكي تدرس بواسطة ما نسميه بالعالم الطبيعي ، فالعلم الطبيعي يتم بتغطية الأفكار الإلهية التي تظهر في تجاربنا المحدودة ، وبمحاولة فهم واللغة الإلهية كلمات وحروف الأشياء الطبيعية ، وبمقريب التصورات الإنسانية لكي تصبح متوافقة مع الأفكار الإلهية (٢).

فالعالم إذن ليس إلا فكرا ، ولغة يخاطبنا بها الله ، (٣) . كما أن العقل

Ibid : p. 245.

(١)

Encyclopaedia Britannica, Volume 5, p. 439.

(٢)

(٣) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة الحديثة . باب ٣ . فصل ٣ . بقية ص ١٧٠ .

الإلهى هو الذى يعرض علينا المعانى ونظامها ، دوام الله هو الذى يؤيد اعتقادنا بدوام الاشياء ، والإرادة الإلهية هى التى وضعت العلاقات بينها ، (١) والنتيجة هى أن الله موجود .

* * *

أما جورج فيللم فريدريك هيغل (١٧٧٠ - ١٨٣١) فيلسوف المانيا العظيم بعد كانط فلقد نجح فى إعطائنا فلسفة مثالية جديدة تخالف الفلسفة المثالية عند باركلى وتمتعدها إلى نتائج مثالية شاملة لدرجة أن الكثيرين درجوا على تسميتها باسم المثالية المطلقة . والواقع أن هيغل أعطانا كما يقول رايت ونسقا مثاليا أكثر معقولية وفهما ، (٢) للعالم والوجود . ولكن هذا السق الهيغل اتسم ولا يزال بطابع الغموض والصعوبة الكاملين فيقرر رسل وأن فلسفة هيغل اتتسم بالصعوبة الكاملة ، (٣) ويضيف هيغل بأنه « أصعب فياسوف على الفهم من بين عظماء الفلاسفة » (٤) ولعل السبب فى هذا راجع إلى كتابات هيغل فى « مركزة ، ومدقة ، متقة ، ومثالة بالمعنى ، ونادرا ما يقون مايعينه أو يعنى مايبداؤه ، يقول ، (٥) . وعلى أية حال يمكننا فى كلمة واحدة أن نقر بأن الهيجيلية هى فلسفه من أصعب الفلسفات ، (٦) .

(١) نفس المرجع . نفس الموضع .

Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 816. (٢)

Russell; B. : A history of western philosophy. ch. xxii. (٣)
p.757.

Ibid. (٤)

(٥) أبين . ترجمة فؤاد زكريا . معر الايدلوجية . الفصل الرابع ص ٨٠ .

Encyclopaedia Britannica, Volume 11. p 381 (٦)

ولكى نفهم هذا النسق الهيجلى تمام الفهم يجب أن نلم فى عجالة شريعة ببعض الافكار الفلسفية التى أتت هيجل من بعض الفلاسفة السابقين عليه ، فلقد أتت هيجل من كانط فكرة أن العقل هو الذى يؤسس أو يبنى العالم ، وأن بناء العالم كله إنما يعود إلى العقل فى آخر الأمر ، وأن العقول الشخصية ليست إلا أجزاء من العقل العالمى . وأتته من اسبينوزا فكرة أن الجوانب الروحية ليست إلا مظاهر للجوهر الأبدى (الله) ، وأن العالم خاضع إلى نسق عقلى روحى ترتبط فيه الأجزاء بالكل ارتباطا ضروريا (وحدة الوجود) . وأتته من الأفلاطونيين فكرتان على جانب دظيم من الأهمية : الأولى هى أن عالم المثل والافكار المطابقة والقيم والكمالات هو العالم الحقيقى ، وأن عالم الحواس مشتق من العالم المتعالى للروح . والثانية هى أن العالم المادى يرجع إلى التحديد الذاتى للروح ومن ثم يصبح كنانج لهذه الروح . ولقد أضاف هيجل إلى هذه الافكار الى أنه من كانط واسبينوزا والأفلاطونيين فكرة أسطو عن تعاقب المستويات المتطورة والتى ترى أن كل فكرة تكون أكثر كمالا من سابقتها .

وهذا ويتضمن النسق الهيجلى «أولا : المنطق ، ثانيا : فلسفة الطبيعة ثالثا : فلسفة الروح ، (١) ويفيض رايت فى هذا التقسيم فيقول (و هذا النسق ينقسم إلى ثلاثة أقسام « الأول : هو المنطق ويحوى مذهب الوجود ومذهب المادية ومذهب الفكرة الشاملة ، والثانى : هو فلسفة الطبيعة ويحوى الميكانيكيات والطبيعات والعنويات ، والثالث : فلسفة الروح ويحوى الروح الذاتية (علم النفس) والروح الموضوعية (القانون والأخلاقيات وعلم الأخلاق) والروح المطلق (الفن والدين والفلسفة) . وبينما يشير المطلق إلى الفكرة فى ذاتها ، وتشير فلسفة

الطبيعة إلى المكرة لذاتها ، تشير فلسفة الروح إلى الفكرة في ذاتها واذاتها (١) ويؤكد هيجل نفسه هذا التقسيم فيقسم فلسفته إلى : « أولا : المنطق ، وهو علم الأفكار في ذاتها واذاتها وثانيا . فلسفة الطبيعة ، وهى علم الأفكار في الأشياء التى تبينها ، وثالثا : فلسفة الروح وهى علم الأفكار بعد رجوعها إلى ذاتها خارجة من الأشياء التى تبينها ، . (٢) .

وعلىنا الآن نتبع هذا النسق الهيجل بالدراسة فتناول أولا المنطق عنده ثم نتناول ثانيا فلسفة الطبيعة وأخيرا نتناول فلسفة الروح عند هيجل لكى نتبين فى النهاية طبيعة هيجل المثالية واختلافها عن المثالية باوكل . وقبل أن نتبع هذا النسق نورد هنا نصا من رسل يوضح لنا فيه ميزتين يمتاز بهما هذا النسق : الأولى هى تأكيد هيجل على المنطق ... والميزة الثانية (وهى ترتبط بالأولى أوثق ارتباط) هى جدله ذو الحركة الثلاثية ، (٣) إذ أن كل حقيقة وكل واقع له ثلاثة مظاهر أو مراحل ، (٤) كما أنه ، ربط دياكتيكته الثلاثية ، (٥) .

أولا المنطق عند هيجل :

هجوم المنطق الأرسطاطاليسى هجوما عنيفا ، وكان من بين أسباب الهجوم على هذا المنطق هو أنه عقيم يجذب لا يقدم لنا جديدا ولا يساعدنا على تنمية

Wright : A history of modern philosophy. ch: xiv, p 326 (١)

Wallace : The Logic of Hegel. p.p.28-20 (٢)

Russell; B. ; A history of western philosophy. ch xxii. (٣)
p. 758.

Encyclopaedia Britannica, Volume 11, p. 382. (٤)

Findlay; J.N. : Hegel, Are examination. ch, iii, p. 68 (٥)

معارفنا كما أنه اتسم بالسكون والثبات والاستقرار والتعبر عن الماهيات الثابتة الجامدة . وجاء هيجل بمنطق جديد في مقابل المنطق الارسطي وهو منطق الحركة والتغير والتطور فاتسم بسمايت جديدة جمعائنا نطلق عليه المنطق الحركى أو المنطق الديالكتيكي في مقابل منطق السكون أو المنطق الاستاتيكي عند أرسطو .

والمنطق عند هيجل دلم ، هو «علم الفكرة المحضة ، وهي محضة لأنها تكون في وسط مجرد من التفكير»^(١) أما بقيته أو منتهاه ففى الفكرة المطلقة والفكرة المطلقة هذه هي والفكرة التي يتحد فيها كل من الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية ،^(٢) ومن هنا تأتي صعوبة المنطق ، فالمنطق وصعب لأن عليه أن يعالج لا الإداركات الحسية ولا التمثيلات المجردة للحواس كما تفعل الهندسة وإنما هو يعالج المجردات المحضة^(٣) ، ومن جهة أخرى فالمنطق سهل «لأن وقائمه ليست شيئاً أكثر من تمثيلنا نحن وأشكاله المألوفة من المصطلحات ... التي تكون بمثابة ألف باء كل شيء آخر»^(٤).

أما موضوع المنطق فهو الحقيقة التي تنبثق أساساً عن التفكير يقول هيجل والحقيقة هي موضوع المنطق والبحث عنها يوقف كل حماسنا ،^(٥) ثم يقرر بعد ذلك أن الحقيقة مساوية للتفكير أو الفكر فيقول «إن التفكير هو موضوع

Wallace : The Logic of Hegel. p. 30. (١)

Russell, B. A history of western philosophy. ch. xxii. (٢)
p. 759.

Wallace : The Logic of Hegel. p. 30. (٣)

Ibid : p. 31. (٤)

Ibid : p. 31. (٥)

المنطق ، (١) .

ونستنتج من هذا أن المنطق عند هيجل إنما يعالج الأفكار المجردة وأن موضوعه هو التفكير المحض ، وأن ذلك التفكير المحض إنما يمثل أعلى درجات الحقيقة عنده .

ويقوم المنطق الهيجل على الجدل ، والجدل هنا ليس فنا قائما على براعة المجادل كما كان الأمر عند الإغريق ، وإنما هو حوار العقل الخالص مع ذاته يناقش فيه محتوياته ويقيم به وبواسطته العلاقات بين هذه المحتويات ، فهو إذن « كما يقول هيجل مبدأ كل الحركات والنشاطات التي نجدتها في الواقع » (٢) ويتكون الجدل الهيجلي من الفكرة thesis والتقيض Antithesis والمركب منهما Synthesis (٣) ومع ذلك يجب أن نحترز هنا من فكرة أن الجدل ماهو إلا المنطق إذ أننا نجد الجدل ولتقوى به في البناء الهيجلي كله وفي نسقه الفلسفي برمته ولكنه يتسم في كل فرع من فروع ذلك البناء وهذا النسق بطبيعة نوعية خاصة ، فهو في فلسفة الطبيعة مثلا موجود ولكنه يتسم بطبيعة نوعية خاصة تخالف الطبيعة النوعية الخاصة التي نجدها في فلسفة الدين مثلا أو فلسفة التاريخ وهكذا .

ولقد قلنا أن منطق هيجل ينقسم إلى ثلاثة مذاهب ، الأول هو مذهب الوجود والثاني هو مذهب الماهية والثالث هو مذهب الفكرة الشاملة وهذا التقسيم الثلاثي يشبه المراتب الثلاث التي يمثل الضلع الأول فيه الوجود بينما يمثل الضلع الثاني فيه الماهية ويمثل الضلع الثالث أخيرا مذهب الفكرة الشاملة .

(١)

Ibid : p. 32

(٢)

Findlay, J. N. : Hegel; Are-examination. ch. iii. p. 65.

(٣)

Russell, B. : A history of western philosophy. ch. xxii,

p 759.

أما الوجود فهو دائما في حالة إيجاب كما أنه يتناول الأشياء بشكل مباشر ، وأمام الوجود يقوم اللا وجود ، ولا بد طبقا لمذهب هيغل من أن يتقوى الوجود واللاوجود في وحدة أعلى ، هذه الوحدة يسميها هيغل بالضرورة : يقول هيغل « إن حقيقة الوجود واللاوجود هي في وحدة الإثنين ، وهذه الوحدة تسمى بالضرورة » (١).

وينقسم مذهب الوجود بدوره إلى ثلاثة أقسام تؤلف هي أيضا مثلثا داخليا صغيرا ، ضلعه الأول هو الكيف وضلعه الثاني هو الكم وضلعه الثالث هو القياس ومقولة الكيف هي التي يكتسب الوجود بفضائها شكلا معيناً معينة لأنه بدورها يكون وجودا معضاً خاوا من أى تعيين ، ولكن وطبقا للجدل الهيغلي يقودنا الفكر إلى مقولة ثانية تقابل الأولى وتكون مضادة لها فتظهر مقولة الكم ، ومقولة الكم هذه هي التوسط الذي نزل عن طريقه إلى المقولة الثالثة وهي القياس بجمع المقولتين السابقتين وحقيقتيهما . والانتقال من الكيف إلى الكم لا يتم بالتدرج أو على درجات وإنما يحدث على شكل قفزات أو وثبات فجائية ، فالثلج ليس ماء يتجمد تدريجيا مع نقصان الحرارة بل يتحول الماء إلى ثلج فجأة . بلا مقدمات تدريجية أو تدرج على مراحل . أما القياس فهو كما يقول هيغل « كم كيفى » (٢) وهو وحدتها وجماعها وحقيقتها لأن القياس يعنى أن الموجودات لها كيف معين يناسبه كم معين .

والكن الجدل الحقيقي عند هيغل لا يمكن أن يقف عند هذه النظرة السطحية الوصفية الخالصة لمقولات الكيف والكم والقياس مثلث مذهب الوجود ، بل على هذا الجدل أن يعمق هذه النظرة السطحية وأن يسبر أغوار الأشياء ، لكي يصل إلى

Wallace · The Logic of Hegel, ch. vii p. 103.

(١)

Ibid : p. 101.

(٢)

ماهية الأشياء وإلى أسمها الحقيقية . وهنا ينتقل هيجل إلى مذهب الماهية ، والماهية عند هيجل أقوى وأعق . يقول هيجل : « الماهية أعلى من الوجود لأن الماهية هي وجود يتحقق في ذاته (١) » .

وفي مذهب الماهية تظهر لنا مقولات أخرى أولها مقولة الذاتية ويقول هيجل نفسه عن هذه المقولة « كل شيء ينطبق مع ذاته فـأ هي أ ، وبالسلب أ لا يمكن أن تكون في نفس الوقت أ ولا أ ، وهذه المسألة بالرغم من كونها قانوناً حقيقياً للفكر ليست شيئاً أكثر من كونها قانوناً للفهم المجرد (٢) » ، ولا يمكن أن يقف الجدل هنا عند هذه المقولة بل يقودنا الجدل إلى المقولة المقابلة وهي مقولة الاختلاف ، وهذه المقولة تقر كما يقول هيجل أنه لا يوجد شيئان يشاهمان بعضهما البعض تمام المشابهة (٣) ولكن وطبقاً للجدل الهيجلي نفسه لا يقف الفكر عند هاتين المقولتين ، بل يجب أن يجمعهما في وحدة تعطيها حقيقتها ، وهذه الوحدة يسميها هيجل بالأساس Ground ، والأساس يقول هيجل « هو وحدة الذاتية والاختلاف » (٤) . ومعنى الأساس عند هيجل هو أن الشيء يكون له أساسه أو ماهيته أو أصله الذي يتقوم عليه باستمرار بعض النظر عن تطابق الشيء مع ذاته (الذاتية) أو اختلافه مع غيره (الاختلاف) .

أما المذهب الثالث فهو مذهب الفكرة الشاملة ، وهو يمثل المباشرة التي يمكن التوصل إليها (عن طريق مذهب الماهية) في جوهرها أو هو الإيجاب الذي دخله السلب . كما أن هذا المذهب يمثل من ناحية أخرى أعلى درجات المعرفة . فمذهب الوجود ومقولاته يعطينا معرفة دنيا وهي المعرفة التي تصادفها حين ندرك العالم بحواسنا ، أي حين

(١)

Ibid 206

(٢)

Ibid 218

(٣)

Ibid 216

(٤)

Ibid 224

- ٤٣ -

ندرك الظواهر أو الوقائع كيفاً وكما وقياساً ، كما أن مذهب الماهية يعطينا معرفة وسطى ، فمقولاته تمثل معرفة الفهم التى تنتج عن فهمنا بأساس ولباب الأشياء كما تنتج عن فهمنا بما يقابل الأشياء . من متناقضات ، أما مذهب الفكرة الشاملة فهو يمثل أعلى درجات المعرفة ، كما أنه أساس المعرفة العقلية بصفة خاصة وهى وجهة النظر التى تأخذ بها الفلسفة .

وينبغى أن نلاحظ على هذه التقسيمات الثلاث المنطق ما يلى . -

١ - أنها ليست تقسيمات منفصلة عن بعضها ، فالחס الذى يمثل التقسيم الأول ليس منفصلاً عن الفهم الذى يمثل التقسيم الثانى أو العقل الذى يمثل التقسيم الثالث ، وإنما هى درجات متصلة أو ثقب الإتصال ، ومرتبطة أقوى إرتباط .

٢ - إن الفكر لا يستطيع أن يصل إلى المعرفة العقلية دفعة واحدة أو بقفزة سريعة يدخل بها عراب الفكرة الشاملة ، وإنما لا بد له من المرور بالمرحلتين السابقتين .

٣ - إن التقاء مذهب الوجود ومذهب الماهية فى مذهب الفكرة الشاملة نعى أن هيجل ينصهر معرفة الحس ومعرفة الفهم فى بوتقة واحدة هى بوتقة العقل .
٤ - المعرفة الفلسفية هى أنضج المعارف وأرقاها ، لأنها تمثل الفكرة الشاملة أرقى درجات المعرفة وأرقى درجات تقسيمات المنطق ، كما أن العقل أداة هذه المعرفة أرقى من الحس والفهم .

٥ - فى كل العمليات الهيجيلية نجد التناقض واضحاً وضوحاً تاماً ، (١) ،

Findlay . J. N. . Hegel , Are - examination. ch. iii, (1)
p. 68.

- ٤ -

فالتناقض أساس الديالكتيك والمنطق والميتافيزيقا عند هيجل ، كما أنه هو الذى يدفعنا إلى الحركة والانتقال من فكرة أخرى

ثانيا : فلسفة الطبيعة عند هيجل :

إن الفكرة التى بحثناها ونحن بإزاء المنطق ، لا يمكن أن تبقى كما هى محض فكره مجردة بل لابد من أن يقابلها أو يناقضها تبعاً المنهج الجدلى الهيجلى الفكرة المشخصة المعبرة عن الطبيعة . أما جماع هاتين الفكرتين فى الطرف الثالث فهو الفكرة بمد أن تعود إلى ذاتها وتسحب نفسها من الطبيعة كما تظهر لنا فى الجزء الثالث والآخر من المنطق المسمى الهيجلى المتعلق بفلسفة الروح .

وعلى هذا النحو لا تبقى الفكرة محض فكرة مجردة بل لابد من تخارجها على شكل طبيعة مشخصة ، ومن هنا تنشأ فلسفة الطبيعة عند هيجل . ولقد درج كثير من الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة على تسمية هذا الجزء من فلسفة هيجل باسم الجزء النخبلان ، ذلك لأنه أضعف أجزاء فلسفته (١) . أما السبب فى ضعف هذا الجزء فهو عدم دقة انتقال المنهج الجدلى فيه ، وانعدام الترابط العقلى بين مكوناته كما أن النتائج التى يصل إليها غير ضرورية ، وغير ملزمة حتى للعقل ، علاوة على أن كثيرا من القضايا التى يقررها هيجل فى هذا الجزء من فلسفته كان يعارض الأبحاث العلمية التجريبية التى وصل إليها العلماء فى معاملهم عن طريق التجربة والمنهج العلمى . فكانت وجهة نظره و تعارض الآراء الجارية فى العلم (٢) ، من

Wright . A history of modern philosophy. ch. xiv, (1)
p. 887.

Encyclopaedia Britannica, Volume 11, p. 888.

(٢)

ذلك الاعتماد الكامل عن الأبحاث التجريبية والاكتفاء بالنزعة القياسية ، ومنها أيضا الترابط المخل الذي كان يقيمه بين أشياء طبيعية وأخرى عقلية ، مثل ربطه بين عمادة منطقية كالقياس ومايحييه القضيبي المتمغنط متمغلا بهذه الحجة الخادعة ، وهي أن القضيبي المتمغنط يجمع بين قطبين متباعدين بمقد وسيط ، وأن القياس يقيم علاقة بين حد كبير وحد صغير بفضل حد وسيط ، (١) زعما منه بترابط الفكر وكنيته . لهذا كله وصفت فلسفة هييجل في الطبيعة بأنها أضعف أجزاء فلسفته .

وعلى أية حال فإن هييجل في فلسفته للطبيعة كان يرمى إلى الكشف عن التصورات العامة التي تقف وراء الطبيعة ، وهذه التصورات يقبلها ولا يراى في تخلفات من مقولات المتعاقب من حيث أن كل هذه التصورات لا توجد بالضرورة في كل الأشياء ، (٢) بعكس الأمر في حالة المنطق ، حيث نجد الضرورة والحتمية والكلية طابع مقولاته وتصوراته وأفكاره .

وأول ما يقابلنا من هذه التصورات هي ثلاثية مرتبطة تعبر عن المكان والزمان والحركة . وعن طريق هذه التصورات نصل إلى المبادئ والاسس التي تقوم عليها الميكانيكيات ، فإليكانيكيات إذن تدرس حركة الأشياء في الزمان والمكان كما أنها أول ما أتقننا ونحن بإزاء دراسة فلسفة الطبيعة . ولكن الميكانيكيات تمثل الأطروحة إذا ما رجعنا إلى الجدول الهيجلي ، ولذلك يجب أن تقابل هذه الأطروحة بالنقيض لها . والنقيض الميكانيكيات هي الطبيعيات ، تلك التي تدرس الأشياء الجادة كالخواكب والأجرام السماوية والمركبات الكيميائية على اختلاف درجاتها وأشكالها

(١) أندريه كيسوز وبريه ترجمة د . أحمد كرى : هييجل شرحه .

Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, (2)
p. 386.

والوابعها . ولقد درس هيجل بالإضافة إلى ذلك أشياء طبيعية كثيرة كالضوء
وأنقل منه إلى دراسة العناصر الأربعة الهواء والنار والتراب والماء ، (١) .
كما درس ظواهر طبيعية كثيرة ، كالمغناطيسية والنيولور والتلون والتكهرب ، (٢) .
ولكننا أيضا لا يمكن أن نقف عند الطبيعيات التي تمثل دور النقيض ، بل يجب أن
نجمع بين الأطروحة (الميكانيكيات) والنقيض (الطبيعيات) في وحدة أعلى تعطيها
حقيقتها وتكون بمثابة المركب منها ، وهذه الوحدة الأعلى عند هيجل هي
العضويات ، فالعضويات الحية تشمل في تركيبها كل من الناحيتين الميكانيكية
والطبيعية (٣) . والعضويات على درجات فبينما يظهر الشعور في درجته السفلى
لدى الحيوانات ، يمتلك الإنسان الشعور الذاتي علاوة على قدرته على الاستدلال
وامتلاكه العقل أو الروح بالمعنى الهيجلي ، (٤) .

ثالثا : فلسفة الروح عند هيجل :

ويأتى القسم الثالث والآخر من فلسفة هيجل ألا وهو فلسفة الروح ، وفلسفة
هيجل برمتها في حقيقة الأمر إن هي كما يقول هو فديج لا فلسفة للروح من البداية
للهيئة . فهذه الفلسفة ما هي إلا محاولة تجعل علم الروح علما مطلقا ، (٥) إذ أن
هيجل يقرر بأن كل شيء روح والروح هي كل شيء ، (٦) .

Findlay. J. N. ; Hegel. Are - exanination ch. ix, p. 279. (1)

Ibid . p. 281. (2)

Wright . A history of modern philosophy ch. xiv, pp. 336 - 337. (3)

Ibid , p. 337, (4)

Hoffding . A history of modern philosophy. Volume II. (5)
ch. lii, p. 184.

Ibid . p. 185, (6)

إن الفكرة بعد أن كانت مجرد فكرة محضة في المنطق . وبعد أن تخرجت بثلي شكل طبيعة . تعود مرة ثانية وفي نهاية المطاف لتصبح فكرة مطلقة نزية بالروح غنية بما اكتسبه في طوافها بالعقل والطبيعة بمعاني الكلية والشمول والإطلاق.

ويلاحظ هيجل في هذا الجزء الأخير من فلسفة الطبيعة الخبرات الثنائية التي تقع في تناول الإنسان مثل : علم النفس والقانون والتاريخ والدين والأخلاق والفلسفة . ويقسم هذا الجزء أيضا إلى ثلاثة أقسام رئيسية : الأول ويتسميه بالروح الذاتية وبما لها علم النفس أي الحياة العقلية الداخلة للأفراد ، ونقيض الروح الذاتية هو الروح الموضوعية وبما لها الحقوق المجردة للأشخاص والأخلاقيات الذاتية والأخلاق الموضوعية أو الاجتماعية ، والقسم الثالث الذي يجمع بين الروح الذاتية والروح الموضوعية في وحدة أعلى وأشمل يسميه بالروح المطلق وبما لها الفن والدين والفلسفة .

أما الجزء الأول الخاص بالروح الذاتية فيقسمه هيجل إلى ثلاثة أقسام هي الانثروبولوجيا والفيزيولوجيا وعلم النفس والانثروبولوجيا تعالج النفس في حالة اتحادها بالجسم ... وتناقش علاقة النفس بالجوامد ، وأجناس الإنسانية واختلاف الأعمار ... أما الفيزيولوجيا فهي تعالج الشعور والشعور الذاتي والعقل ... أما علم النفس فهو يعالج الأشياء المختلفة للحياة العقلية نظرية كانت أم عملية مثل الانتباه والذاكرة والرغبة والإرادة (١)

وأما الجزء الثاني الخاص بالروح الموضوعية نقيض الروح الذاتية فهو ذاتي أجراء فلسفة هيجل ، (٢) كما يقول رايت . ويقسمه هيجل إلى ثلاثة أجزاء هي :

Encyclopaedia Britannica, Volume 11, p. 883. (1)
Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, (2)
p. 839.

أ - فلسفة الحق بمعنى الحق المجرد للأشخاص ويحددها هيجل « بأن تكون... إنساناً وأن تحترم الآخرين كإنسانيين » (١) ويقسم هيجل هذا الجزء إلى ثلاثة أقسام هي ١ - الملكية : فكل إنسان له الحق في أن يمتلك أشياء ٢ - التعاقد الذي يحمي الأفراد ٣ - الجريمة أو الخطأ الذي يترتب على الاهتمام بالملكية بدون حق وبدون اهتمام بحرية الآخرين . هذا ويقرر هوفدنج بأن « فلسفة هيجل عن الحق لها قيمة كبيرة في تأكيد الترابط بين حياة المنظمات والشخصية التاريخية للدولة ككل » (٢).

ب - لأخلاقيات الذاتية : وهي تقوم كنقيض للحق المجرد أو لفلسفة الحق الأطروحة الأولى وهي تعالج « أ - حق الفعل المجرد والصوري وهو ذلك الحق الذي يحمل معنوياته إلى الخارج ... ب - المظهر الخاص للفعل وهو محتواه الداخلي ... ج - والله باعتباره الغاية النهائية للارادة » (٣).

ج - الأخلاق الموضوعية أو الاجتماعية . وهي الفكرة المركبة من الحق المجرد والأخلاقيات الذاتية . ويقسمها هيجل إلى ثلاثة أقسام هي : ١ - الأسرة وهي المؤسسة الاجتماعية الأولى وهي ليست جنسية أو تعاقدية وإنما هي وحدة أخلاقية ، (٤) وتقوم الأسرة على دعائم ثلاث وهي « الزواج ... والملكية ...

Hegel : The philosophy of right (Great book 46), para (1)

iii, p. 21.

Holdding : A history of modern philosophy. Volume II, (2)

ch. III, p. 17.

Hegel . The philosophy of right (Great book 46), para (3)

114, p. 42.

Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, (4)

p. 342.

وتعليم الأطفال . (١) - ويقوم كنفيةض للأمة الاسلوسنة الارلى المتاح
المنحضر وهو يقوم على الحابات الاقتصادية المتشكلة في الزراعة والبناء والتجارة
والعلاقات الحاكمة ٣ - والدولة هى الفكرة المركبة والوسدة التى لا تفرقة
والمنجتمتع المنحضر د ففى غايتهم وحقيقتهم (٢) د وتمثل حقيقة الفهمشكرة
الاخلاقية (٣) ولقد أدلى هيجل د الدولة أرفع أعتبار (٤) وفى الدولة نقبل
يتمتع المواطن بالحرية المطلقة ويمتلك الحقوق التى توضع د ومع ذلك فالدولة
أهم بكثير من أى شخص .

ولقد تعرض هيجل وهو بصدد دراسة الدولة إلى فلسفة التاريخ وذهب فيه
إلى أن هناك مراحل أربعة ، الأولى مرحلة العالم الشرقى والثانية مرحلة العالم
الإغريقى والثالثة مرحلة العالم الرومانى والرابعة والأخيرة مرحلة العالم الألمانى .
ويبدأ هيجل فلسفته للتاريخ بدراسة الصين فيقول د وبالإمبراطورية الصينية
يبدأ التاريخ (٥) .

وتتقدم الروح الغيبية والسحرية فى الصين والعالم الشرقى لىكى تصبح عاطلة
بالعلمية وقواها وبالآلهة عند الإغريق ثم لىكى تصبح أكثر تحديدا وتخلصا من
الآلهة عند الرومان ، وأخيرا تصبح حقيقة دالة عند الألمان وهنا تمثل د الروح

Hegel : The philosophy of right (Great book 46), para (1)

Par. p. 58.

Ibid : para 107, p. 54.

(٢)

Ibid : para 257, p. 80.

(٣)

Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, (4)
p. 243.

Hegel : The philosophy of history translated by J. (5)

Silber, part I, p. 116.

الألمانية روح العالم الجديد» (١) .

ويرى هيجل أن تاريخ العالم بكل أشكاله المتغيرة التي قدمناها ما هو إلا عملية تقدم وتحقيق للروح» (٢) .

أما عن الدولة فيرى هيجل أن الدولة تكون سايمة الكيان قوية البنيان إذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع الصالح المشترك للدولة» (٣) ومن ثم فيجب أن تنسهر الإرادات الفردية في ثنانيا الدولة أو يجب « على الإرادات الفردية أن تعمل داخل إطارها» (٤) .

وأما الجزء الثالث الخاص بالروح المطلق فهو المركب من الروح الذاتية والروح الموضوعية . ويتكون من هذه الثلاثية : -

أ - الفن : ويتكون من جوانب ثلاث ، الرمزى والكلاسيكي، والرومانتيكي المسيحي» (٥) .

ب - الدين : ويتكون من الدين الطبيعي والدين الرديهي ثم دين الروح المطلق وهو تركيب الدينين المتقدمين . ويرى هيجل أن واجب فلسفة الدين هو إيجاد حل للتناقض بين العقيدة من جهة ، وقل أو الشعور الذاتي من جهة أخرى» (٦) .

(١) Ibid : Part iv, p. 54I.

(٢) Ibid. : Introduction, p. 16.

(٣) Ibid : Introduction, p. 24.

(٤) محمد عبد المعز نصر : فلسفة السياسة عند الألمان . الفصل الخامس ص ٥٦ .

(٥) Lowith; K : From Hegel to Nietzsche. part 1. ch. 1, p. 36.

(٦) Hoffding : H.; A history of modern philosophy, Volume 1, ch. iii, p. 189.

٥٠ - الفلسفة : وهى « التركيب النهائى فى نسق هيغل ، (٣) ومن خلالها يكشف الإنسان المطلق فى كل مراحل الجدل ، أى يصبح الإنسان عن طريق الفلسفة عقليا وحائزا للشعور الذاتى ويقدر مركزه الخالص فى ذلك العالم العضوى والعنلى .

هذه هى «ناصر فلسفة هيغل المثالية ، واقد اعتبرها الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة مثالية مطلقة لأن أساسها الروح والعقل . إن الروح عند هيغل بعد أن مرت بمذهب الوجود وبالمادية وبالفكرة الشاملة ، وبعد أن تجاوزت على شكل طبيعة بكل ما فيها من تغييرات وتناقضات ، تعود مرة أخرى إلى ذاتها بعد رحلتها تلك لكى تصل فى النهاية إلى الفلسفة قمة كل شىء وتواجهه ، ولكى تصل إلى الروح المطلق نهاية مطاف كل شىء . على أننا يجب ألا نفعل هنا ملاحظة هامة أو ردها راييت فوضح اختلاف النسق الهيغلى المثالى عن مثالية باركلى . يقول راييت « وهيجل مثال مثل باركلى ، ولا يكن مثالية هيغل تختلف عن مثالية باركلى ، فلقد كان باركلى معتقدا بالله والله عند ، يعطينا كل الأفكار التى تولد فى العالم الخارجى . وعلى ذلك النحو كان الله يخلق العالم . . ومن ثم فلقد كان باركلى مثاليا تجريبيا معتقدا بالله ، أما هيغل فكان مثاليا عقليا يؤله الكون ، فالطلق هو العالم بوحده العضوية وليس الخالق له » .

أما كانط فلقد أعطانا فلسفة مثالية مخالفة ، درج الفلاسفة ر. و زوخو الفلسفة على تسميتها بالمثالية النقدية ، ونحن لن نمرض هنا لتفاصيل مثالية كانط النقدية ، تلك المثالية التي ربطت عالم الظواهر Phenomena بالقوى العقلية المتمثلة في الحساسية الصورية والفهم الصوري ، أما النطق الصوري عند كانط فإنه يقودنا إلى أغاليط ثلاثة ، الأولى أغلوطة علم الطبيعة النظرى الذى يدرس العالم ، والثانية أغلوطة علم النفس النظرى الذى يدرس النفس ، والثالثة أغلوطة علم اللاهوت النظرى الذى يدرس الله . وهذه أغاليط عند كانط لأن موضوعاتها لا تتصل بعالم الظواهر وإنما تتصل بعالم الحقائق noumena ، ذلك العالم الذى لا يخضع إلى إحساساتنا ومن ثم لا يتوفر فيه شرط ضرورى فى إقامة المعرفة التراسنتدالية الحقة عند كانط وهو الجانب الحسى . ذلك لأن كانط ارتأى بأن المعرفة الحقة لا بد من توافر الجانب الحسى فيها مع الجانب العقلى ، وأن المعرفة الحسية وحدها معرفة مشتتة مبسرة وفراذى ، كما أن المعرفة العقلية وحدها هى مجرد صيغ جوفاء فارغة خالية من أى محتوى أو مضمون . ومن هنا كانت أفكار العالم والنفس والله متصلة بعالم الحقائق بالذات الذى لا نعرف عنه شئ . عند كانط لعدم خضوعه للجانب الحسى .

حقيقة أن كانط قد توصل بمد ذلك فى كتابه نقد العقل العملى الخالص إلى أن الله والنفس والعالم أمور يجب أن نسلّم بوجودها . ولكنه قبل مثل هذه الأفكار كمسلمات أو بديهيات نقبلها دون أن نبرهن عليها لزومها فى المجال الاخلاقى .

ولعل الدور المثالى الذى أتى به كانط فى فلسفته النقدية إنما يقوم على اساس ان التفاعلية والاولية فى هذا النسق الكاظمى إنما هى للعقل . فالعقل عنده هو الاساس ، وهو المقياس ، إنه هو الذى يطبع الإحساسات المشتتة بصيغه ومقولاته الختامة ، ويدونه لا يكون هناك معرفة بالعالم الحسى بل لا إدراك له .

ومن ناحية ثانية لن يكون دور ذلك العقل - بهذا المنظور الإيجابي - هو دور القابل أو المنطبع أو المتأثر بالإحساسات . كما أن العالم الخارجى لن يفرض على العقل ، وإنما العقل هو الذى ينتقى ويختار من وقائع هذا العالم ما يريد أن يدركه ويعرفه . وهذا هو معنى لإحداث كانه لثورة فى الفلسفة تماثل الثورة التى أت بها كوبرنيكس فى عالم الفلك .

* * *

هذه هى أهم الاتجاهات المثالية التى وجدها بوزانكيث أمامه . ترى هل أخذ بأى منها ؟ ثم هل تأثر بمثالية الألمان متمثلة فى كانط وهيجل ، أم أنه تأثر بالاتجاه المثالى الموجود داخل إنجلترا الذى تبلور بلورته الأخيرة لدى باركلي فيلسوف الامادية ؟ هل هو هيجل بالاتجاه أم باركلي التفكير ؟ هل تأثر من داخل إنجلترا ، أو كانت فلسفته مستقاه من الخارج ؟ أم أنه يمكن القول بأنه قرأ هذا وذاك وصاغ فى النهاية نسقا جديدا مبتكرا كل الابتكار جديد كل الجدة ؟ سوف نعلق الحكم تعليقا مؤقتا إلى حين دراسة بوزانكيث وعناصر فلسفته .

ثانيا : بوزانكيث وبدايات الفكر الانجليزى المثالى .

ننتقل الآن بعد جولتنا السابقة بالفلسفات المثالية بوجه عام ، إلى ميدان المثالية فى إنجلترا بالذات . لرى كيف ابتدأ الفكر الانجليزى المثالى ، ثم ماهى العوامل التى ساعدت على إحياء الفكر المثالى فى إنجلترا ، وعلى التمهيل بالحركة المثالية فيها .

لم ترق المثالية المطلقة عند بوزانكيث إبتداء من فراغ . وإنما سبقتها خطوات وصولات لمنبتت فى صميم الفلسفة الانجليزية ، وأثرت على الفكر والأدب الإنجليزيين

تأثيرا عميقا ، فلقد ظهرت أول بوادر المضمون الروحي الذي نفذ به ذلك برقت
طويل إلى الفلسفة بديرها في أشعار شيلي وكيتس ووردسورث وكولردج .
لأن صمويل تيلر كولردج (١٨٧ - ١٨٣) كانت له أهمية خاصة من بين
هؤلاء ، إذ أنه لم يكن شاعرا مامما وحسب بل كانت له نظراته وتأملاته
الفلسفية التي كان يضمنها في قالب الأقوال الموجزة والحكم الرائعة . ولقد وقف
كولردج في آرائه موقفا تابع فيه لإتجاهات باركلي واسبينوزا وأفلاطون
وأفلوطين وكانت وشلنج وغيرهم ، وابتعد بل وهاجم الآراء الفلسفية التي كانت
سائدة في عصره ولده ولا سيما مذهب المنفعة التجريبي عند بنتام . ولكن الأرض
لم تكن مهيأة بعد لتلقى مثل هذه الانظار الروحية ، فلم تجد آراء كولردج منفذا
لها اللهم إلا عند تلميذ واحد له هو جوزيف هنري جريرن (١٧٩١ - ١٨٦٣) ،
الصديق الحميم لكولردج طوال سنوات عديدة ، ثم منفذ وصيته الأدبية فيما بعد .
وهذه الصلة الأخيرة وهي كونه منفذا لوصية كولردج الأدبية كان لجوزيف
أن يفحص إنتاج ومخلفات كولردج الفلسفية وبعضها في صورة منهجية ، والحق
أن جوزيف جريرن كرس لهذه المهمة الجزء الأكبر من سنواته الأخيرة دون أن
يتمكن من إتمامها ، ولكنه استطاع أن يشيد - إلى حد ما - مذهباً فلسفياً من
كتابات كولردج الشعرية ومذكراته المتعددة ، ونشر هذا المذهب بعد وفاة
جوزيف جريرن بعنوان الفلسفة الروحية ، المبني على تعاليم المرحوم س - ت
كولردج ، عام ١٨٦٥ في مجلدين .

وبن الثابت أن كولردج قرأ الفلسفة ، وتأثر بها ، خصوصاً ذلك النوع المثالي
والروحي منها . ولكن ترى هل كان تأثره بالفلسفة اليونانية الروحية أم أنه
أطلع على الفكر الألماني خصوصاً عند كانط واسبينوزا وشلنج وغيرهم ، أم أنه
اكتفى بهذا التيار الروحي الذي تغلغل في ثنايا الفكر التجريبي الإنجليزي العتيق

مبتدئا بأفلاطون اليونانى ومقبولورا بلورته الأخيرة عند باركلى فيلسوف الامادية
الانجليزى؟ المسألة معقدة ، فنصوص كولودج وأشعاره ومذهبه الغير متكامل
لا تكفى فى تقرير شئ. أو تأييد اتجاه . ولكن ومع ذلك كان لكولاردج ولتليذه
وصديقه جوزيف جرين صولات وجولات فى ذلك التيار الروحى الذى هو
الارث القومى التقليدى الانجليزى من سبائه التجريبي العنيف .

إلا أن القراء وفى نفس هذا العام عام ١٨٦٥ شد انتباههم بقسوة كتاب
سترلينج عن هيجل . وكان فضل هذا الكتاب على الفكر الانجليزى هو أنه وجه
هذا الفكر مباشرة إلى المصادر الألمانية دون أن يعبأ بالوسطاء مثل كولردج
وجوزيف جرين .

ولعل توماس دى كوينسى (١٧٨٥ - ١٩٥٩) ، معاصر كولردج وصديقه ،
قد اجتذبه الفلسفة الألمانية . فلقد درس باهتمام مؤلفات كانط وفشسته وشلينج ،
وساؤل أن يثير الاهتمام بأفكار هؤلاء الفلاسفة الألمان ، وأن يقرب جوهر تفكيرهم
إلى أذهان أكبر عدد من الانجليز ، ولكن قلة عمق دى كوينسى فى الفلسفة ، وعدم
فهمه الواضح لها . شاق جوا من العبوض حول الفلسفة الألمانية . ولكن ومع
ذلك لا بد لنا أن نشير أنه خطى خطوة نحو تأكيد الاتجاه المثالى والروحى ،
وحاول الخروج من حمن التجريبية العتيد .

على أن توماس كارلايل (١٧٩٥ - ١٨٨١) كان أول زعماء ردا الفعل الحاسم
على تراث القرن الثامن عشر ، وعلى ما تبقى منه فى القرن التاسع عشر . وساول
أن يفرز القيم الروحية فى صرح ذلك البناء المادى العتيق .

ومن هذه الاتجاهات السابقة جميعا ، وليس من الأوساط الفلسفية الخاصة
وحدها ، تألفت الحركة الروحية الجديدة فى إنجلترا أكبر قوة دافعة لها . ولكن

ولعدم فهم أصحاب هذه الاتجاهات الدقيق للفلسفة المثالية والروحية كان دورهم في التعجيل بظهور الحركة المثالية في إنجلترا ، إما ضئيلا جدا وإما منعدما .

ولا يمكن أن نغض النظر هنا عن الدور الذى أداه وإيم هاملتون ومدرسته التى سيطرت على الفلسفة وبوجه خاص فى اسكتلندا فى أواسط القرن الماضى ، وهاملتون هذا وإن كانت له دراية واسعه ومعرفة عريضة بالمؤلفات الفلسفية الألمانية ، إلا أنه عرض للفلمنة الألمانية عرضا يدل على عدم فهمه لهذه الفلسفة ، بل يمكننا القول بأنه شوه الفلسفة والفكر الألمانيين ، وخضوصا فلسفة وفكر كانت .

ولقد أصبح جون استيوارت مل من أبرز شخصيات إنجلترا فى الفلسفة ، بل أصبح الممثل الوحيد لها وأكثر المفكرين نفوذا ولقد بلغت سيطرة مل من الاكتمال جدا أصبح من الصعب معه أن يحاول أى مفكر يعارض أفكاره أن يجد آذانا صاغية . ولقد قضى مل على كل الاتجاهات المثالية ، أو على الأقل عمل على إزالة آثارها ، وبيان تفاهتها . وسار مل فى الشوط التجريبي إلى منتهاه ، مؤسسا لفلسفة تجريبية عميقة تقوم على نظريات وأنساق قلما نجد فيها أية إشارة للتفكير المثالى أو الروحى .

ومع ذلك ، وأمام هذا الجبروت الفكرى ، قام جروت (١٨١٢ - ١٨٦٦) الذى كان أستاذا للفلسفة الأخلاقية فى كمبردج ، وناهض بدون جدوى ذلك التيار التجريبي الذى أعاد إليه مل رساخته وثقله . ونادى بأن تفكيرنا لا يكون فلسفيا حقيقة إلا إذا فكرنا بالطريقة المثالية ، وإلا إذا اتبعنا الطريق الروحى .

كما قام جيمس فريير (٨٠ - ١٨٦٤) الذى كان أستاذا بكلية سانت أندروز ، ورفض الخضوع لسلطنة التجريبية ، وقال :ذهب مثالى واضح المعالم ، موحد فى وثاقه الرئيسى ومبادئ الميتافيزيقا ، عام ١٨٥٤ بين الفلسفة وبين العلم النظرى ، وكشف بطريقة منهجية عن خصائص العلم النظرى فى صورة نظريات يستنبط .

فيها اللاحق من السابق تماما على نفس المنوال الذي اتبعه أسبينوزا في كتابه الرئيسي د الاخلاق . . ولقد زار فريير ألمانيا وقرأ فلسفتها وكتب مقالا عن شلنجر كما كتب مقالا عن هيجل في د القاموس الإمبراطوري للسيرة العالمية ، وتجلى في هذين المقالين فهم دقيق لمذنب الفكرين ، ويمكننا القول بأن مذهب فريير ، يقوم على أساس نظري بحث ، ويعد مذهباً مطلقاً اتسم بالتجريد الرفيع في الوقت الذي انحدر فيه التأمل النظري عند الإنجليز إلى أدنى درجاته . وفي ثنايا مذهب فريير يظهر تأثير الفلسفة الألمانية ، إلا أننا يمكن أن نقول هنا أيضاً بأن فريير نهل من منبع الفلسفة القومية ، فعاد إلى باركلي ، واستمد من فلسفة باركلي عناصر هامة وضعها في مذهبه . وفريير بهذا العمل إنما يبعث مذهب باركلي من جديد بعد أن كاد أن يكون منسياً في ذلك الوقت .

ولا نستطيع أن نخفل هنا من بين الدين أحد وتأثير الفلسفة المثالية الألمانية ، قبل بداية الحركة المثالية في إنجلترا بماها الصحيح اللاهوتي فردريك ديفيسون . وريس ، ولقد شغل موريس عدة مناصب لعل آخرها هو شغل الكرسى الفلسفة الأخلاقية بجامعة كمبردج . ولقد تشبع بعق بروك كوارديج ، وامتدت عيناه إلى الكتابات الألمانية سواء أكانت لاهوتاً أم فلسفة ، فاستمد من هذه الكتابات أفكاراً ملهمة عديدة .

غير أن هناك عاملين آخرين ساعداً على إحياء المثالية في إنجلترا والتجديد بها : الأول : اهتمام الأوساط الدينية واللاهوتية ، تلك الأوساط التي كان عليها أن تحارب كل الاتجاهات المتعارضة مع الدين مثل الداروينية ، والمذهب الطبيعي والماضى وغيرهما . ووجد اللاهوت نفسه قاصراً عن الدفاع عن نفسه بأسلحته الخاصة ، فكان لابد من صرح الاتجاهات المعادية للدين بنفس أسلحتها أي بالفلسفة .

وبدعى أن الفلسفة التجريبية التقليدية لم تتم بمثل هذا ، ومن ثم فلفقد الجأ اللاهوتيون إلى الاستعانة بالفلسفة المثالية الروحية ، وبدأوا ينكبون على التراث الألماني واليوناني ، ينهلون منه ، ويتزودون بما يكفيهم للرد على المارقين والخارجين على الدين .

الثاني . هو العناية بالدراسات الكلاسيكية في الجامعات القديمة . ومثل هذه العناية بالدراسات الكلاسيكية أدت بهؤلاء إلى الاهتمام بالفلسفات اليونانية خصوصاً فلسفة أرسطو وأفلاطون . ونحن في غنى عن أن نقول بأن فلسفة أفلاطون هي فلسفة روحية مثالية بالدرجة الأولى . وبما زاد في أهمية هذا العامل هو ظهور شخصية مثل شخصية بنيامين جويت Benjamin Jowett (١٨١٧ - ١٨٩٣) وتعزى أهمية جويت إلى تجديده للدراسات الكلاسيكية بروح الفلسفة اليونانية . اللاوة على أنه قدم للفكر الإنجليزي أعظم الترجمات لمحاورات أفلاطون كما ترجم كتاب ، السياسة ، لأرسطو . كما ترجم لثيوثيديدس . وبما أننا لاحظ في الفكر اليوناني خطأ مثالياً ، فلقد أدى هذا إلى أن يتجه جويت إلى المثالية الألمانية وشعر الجيل الناقص في أكسفورد بالذات إلى الحاجة الماسة إلى تحرير الفكر الإنجليزي من ضيق أفقه وخضوعه للذليل لتراثه التجريبي الجامد . وهكذا كان بعث الدراسات الأفلاطونية الذي ابتدأه جويت ، هو نقطة تجمع للوثرات وللأفكار والفلسفات الآتية من ألمانيا .

ولعل أهم تأثير جاء به جويت هو حثه للصفاة المختارة من تلاميذه على دراسة كتابات هيجل . وبذلك أصبح أول وسيط للفكر الألماني في الجامعة التي أصححت فيها بعد مقرا للمثالية الإنجليزية ، (١) وهي جامعة أكسفورد ، واقد مر كثير

(١) رودلف متس « ترجمة فؤاد زكريا » ، الفلسفة الإنجليزية في المائة عام . البحاب

من رواد المثالية الإنجليزية وقادتها عليه ونخص بالذكر منهم جرين وإدوارد كيرد ، وبتلشيب .

ويمكن أن نقرر هنا بأن اليقظة الحقيقية للمثالية الإنجليزية لم تتبع في ذلك الوقت من جامعة أكسفورد ، فنحن لم نجد مؤلفا فلسفيا يظهر عن أساتذة هذه الجامعة في تلك الآونة ، إذ من عام ١٨١٥ حتى منتصف القرن التاسع عشر كانت أكسفورد مركزا ومبعا للحركة اللاهوتية ، (١) وظلت كذلك تدافع عن الدين وتحامى عنه فترة طويلة من الزمان مستخدمة الفلسفة والفلاسفة المثاليين ، دون أن يظهر من بينها من يقدم لنا فلسفة مثالية متكاملة . وإذا لم تكن تلك الحركة المثالية قد تيقظت بيقظة حقيقية في تلك الآونة عن طريق جامعة أكسفورد فعلى يد من إذن تكون تلك الحركة المثالية قد تيقظت بيقظتها الحقيقية ؟ إن تلك اليقظة الحقيقية للحركة المثالية في إنجلترا لما قامت بفضل بادرة جريئة حاسمة لرجل اسكتلندي هوج - هـ . ستيرلنج الذي نشر في عام ١٨٦٥ مؤلفا من مجلدين عن هيغل أسماه « هـ . هيغل » ولقد فرض كتاب ستيرلنج سر هيغل « نفسه على المفكرين الإنجليز » (٢) وفي العقد التالي كانت الحركة قد بلغت أوج نشاطها بظهور كتابات جرين وولاس وبرادلي وبوزانكيت وكيرد وغيرهم من الفلاسفة المثاليين .

ولقد بلغت الحركة المثالية في إنجلترا قمتها قرب نهاية القرن التاسع عشر . ولكن الوهن أصابها بعد وفاة أكبر قادتها خلال السنوات العشر من ١٩٢٣ - ١٩٣٣ على وجه التقريب ، فتوفي بوزانكيت عام ١٩٣٣ ، وبرادلي عام ١٩٢٤ ،

Houang, F. : De l'humanisme A l'absolutisme ch. (1)]
premiere, p. 12.

Ibid. : p. 24.

(٢)

- ٩٥ -

وما كتبت وورد عام ١٩٢٥ ، وهو لدين عام ١٩٢٨ ورنجل هايسون عام ١٩٣١ ، وسورلي في عام ١٩٢٥ ، وما كنزى عام ١٩٣٦ . ولم يبق حيا من شهدوا أيام مجدها إلا القليلون .

ثالثا : حياته ، ومؤلفاته ومركزه بين فلاسفة المثالية :

١ - حياته :

الفلسفة هي معيار ذاتها ، ولا تضيف تجارب الحياة إليها أو أى جزء من مظاهر المعرفة إلا مجرد اقترحات وبواعث ، ومع ذلك فلما كانت التجربة بمعناها العريض هي كل ما نملكه ، فإن عملنا كطلاب فلسفة يجب ان يتطبع ويتشكل بما نأثر به بعمق في حياتنا ، كما أن ما نتأثر به بعمق في حياتنا ، إنما يتأثر بدوره بالبواعث التي تعبر وترد لها نظرياتنا وفلسفاتنا .

وعلى ذلك فإن بوزانكييت يرى بأنه مامن تأثير عميق في حياتنا إلا وله انعكاس على فلسفتنا ، وأن نظريات فرد ما الفلسفية إنما تكون موجهة بخبرات الحياة .

هكذا يبدأ بوزانكييت الفيلسوف المثالي الإنجليزي مقالته الرائع عن الحياة والفلسفة ، ذلك المقال الذي أورد فيه كيف تكونت فلسفته لبدا من حياته ، أو بمعنى آخر كيف أثرت الأحداث والقراءات والتجارب والخبرات التي تمرس بها في حياته على بنائه الفلسفي ونهجه الميتافيزيقي .

• • •

ولد برنارد بوزانكييت Bernard Bosanquet في الرابع عشر من مايو عام ١٨٤٨ ببادة روك هول مقاطعة نورثو برلند بإنجلترا ، عن أبوين ثريين ، وعن

أسرة غنية الموارد، وافرة الذكاء، متأثرة ومتعاونة ومتعابة، تنأى عن الانعزال والانانية وتقبل على المشاركة في الحياة بأوسع معانيها، محقة مبدأ فن الحياة مع الآخرين Art of living together. ولقد اهتمت عائلته بشقيقه وتعليمه خلال اتجاهات دينية صارمة، باثة فيه روح التعاون والتآزر والحياة لأجل الآخرين والنظرة الروحية الشاملة، وإعطاء ذاته لوحدة أكبر منه أو إذابة ذاته في الآخرين، كما علمته أن يكون متفتحاً مقبلاً على الحياة الاجتماعية بأوسع معانيها.

وظل بوزانكيت على هذا النحو، مستلهماً من أسرته ينابيع التعاطف والحياة الكلية، وانتظم بكيت هارو وهاليول بإكسفورد حيث كانت هذه الجامعة في تلك الآونة مركزاً ضخماً للحركة المثالية في إنجلترا. ولقد كان بوزانكيت متأثراً آنذاك بجرين وبومان. وعجباً أن يذهب بوزانكيت إلى جامعة أكسفورد بالذات ولعل السبب في التحاقه بها هو أن هذه الجامعة كانت تناسب وتوافق تربية بوزانكيت الأولى.

ولقد أصبح بوزانكيت من ١٨٧١ م زميلاً ومدرساً بكل الجامعة فساهم في إنماء هذه الحركة العارمة، وظل يؤيدها ويناصرها ويعززها حتى عام ١٨٨٠ حيث ترك عمله الجامعي مرتحلاً إلى لندن التي جعلها بعد ذلك مقره الدائم.

* * *

وفي لندن اهتم بوزانكيت اهتماماً كبيراً بالمجتمع وتنظيمه، وبالحياة الاجتماعية، وبإلقاء المحاضرات العامة، وذلك دون أن يشغل منصباً معيناً. ولعل ثروته وموارده الضخمة قد أعانته على تحقيق ذلك. وفي هذه الفترة وفي عام ١٨٨٤ قام بوزانكيت بنشر واشترك في ترجمة كتاب لوتسه والمنطق والميتافيزيقا

Logic and metaphysics ، وبعد عامين قام بترجمة كتاب هيجل «مدخل إلى فلسفة الفن الجميل» Introduction to the philosophy of fine-art وفي هذه الفترة أيضا كان اهتمام بورانكيت منصبيا على المنطق والمعرفة ، فنجدته يكتب عام ١٨٨٢ مقالا عن المنطق كعلم للمعرفة ، كما ينشر في عام ١٨٨٥ كتابه «المعرفة والواقع» Knowledge and reality ، ثم ينشر بعد ذلك كتابه الضخم الذي يقع في مجلدين كبيرين «المنطق أو مورفولوجيا المعرفة» Logic or the morphology of Knowledge ، وفي عام ١٨٩٥ يظهر كتابه «أسس المنطق» Essentials of Logio

كما اهتم أيضا وفي هذه الفترة بالنواحي الجمالية والدينية إلى جانب النواحي المعرفية والمنطقية. ولقد نشر عام ١٨٩٢ كتابه المسمى «تاريخ علم الجمال» A history of Aesthetic كما نشر في العام الذي يليه كتابه «مدنية المسيحية ودراسات أخرى» The Civilization of Christianity and other studies كما نشر بعد عامين من نشره لهذا الكتاب الأخير ، كتاب المرشد إلى جمهورية أفلاطون Companion to plato's Republic

وفي عام ١٨٩٥ ظهرت ترجمة إنجليزية لكتاب نيففارت «المنطق» ، وكانت مترجمة هذا الكتاب هي هيلين دندى ، فأعجب بها بورانكيت. ولعل اهتمامه هذا راجع إلى تواجد نفس الاهتمام نفس الخط المثالي عنده وعند هيلين دندى. ولهذا فقد تم اقترانه بها في نفس العام. ومكث ثمانية سنين بعد زواجه لا يمارس عملا رسميا ، وابتداءً به هذا الحال حتى عام ١٩٠٣. وهو العام الذي عاد فيه إلى الحياة الأكاديمية كأستاذ للفلسفة الأخلاقية في جامعة سانت أندروز ، وفي الفترة الممتدة من عام ١٨٩٥ حتى عام ١٩٠٣ ، نشر بورانكيت كتابه «سيكولوجية الذات

الأخلاقية ، Psychology of the moral self عام ١٨٩٧ . وفي عام ١٨٩٩ نشر بوزانكيث مؤلفه الضخم عن النظرية الفلسفية للدولة The philosophical theory of the state . ويمكن أن يقال بوجه عام بأن الكتابات التي سادت هذه الفترة هي سياسية وأخلاقية في العمل الأول ، أو هي تطبيق للنظر المثالي الكلي على مجال الأخلاق والسياسة .

✱ ✱ ✱

ولقد مكث بوزانكيث في وظيفة أستاذ للفلسفة الأخلاقية في جامعة سانت أندروز لمدة خمس سنوات انتهت في عام ١٩٠٨ . لكنه ألقى في جامة أدبرج محاضرات عن مبدأ الشخصية والقيمة The Principles of Individuality and Value وقيمة ومصير الفرد The Value and destiny of the Individual في عامي ٩١٢ - ١٩١٣ وظل بعد هذا يؤلف ، فكتب في عام ١٩١٣ كتابه « التمييز بين الذهن وموضوعاته » ثم تلاه في عام ١٩١٥ بكتابه « ثلاث محاورات في علم الجمال » ، كما كتب كتابا في الأخلاق أسماه « بعض الافتراضات في الأخلاق » ثم ظهر له كتابان في عام ١٩٢٠ الأول يتكلم فيه عن الدين وماهيته وعن أن جوهر ولباب الدين هو الاعتقاد ، والاعتقاد وحده . وقد سمي هذا الكتاب باسم « ماهو الدين » what religion is أما الكتاب الثاني فيعتبر ختاماً لأبحاثه في المنطق وقد أسماه « التضمن والاستدلال التسلسلي Implication and linear inference » وقد ذهب في هذا الكتاب إلا أن الاستدلال الذي يجب أن نأخذه موضع الاعتبار هو الاستدلال النسقي والعضوي الذي ترتبط خلاله كل الأحكام وكل الخبرات في كلية ووحدة مترابطة ، وليس الاستدلال التسلسلي الذي ينظر إلى الأحكام نظرة تحليلية تقسم وحدة الفكر إلى قضايا منفصلة مبشرة .

وتأكيدا لانجاء بوزانكيث الواحدوي والكلي هذا نجد بوزانكيث يحاول

التوفيق بين الآراء والفلسفات المتعارضة في كتاب له أسماء والنقاء الاضداد في الفلسفة المعاصرة . وقد نشر هذا الكتاب عام ١٩٢١ . كما نشر بوزانكييت أيضا في هذه المرحلة العصبية من حياته مؤلفات عديدة أخرى ، فظهر له كتاب « المثل العليا الاجتماعية والدولية » ، و « ثلاثة فصول في طبيعة العقل » ، كما نشر له مويرهيد مقاله الطيب عن « الحياة والفلسفة » ، عام ١٩٢٤ ، وهو المقال الذي بين فيه بوزانكييت تأثير الاحداث العميقة في حياته على تأسيس وإقامة نسقته الفلسفي وبناءه الميتافيزيقي . وفي عام ١٩٢٧ أربعة أعوام بعد وفاته نشر له كتاب « العلم والفلسفة ومقالات أخرى » بالاشتراك مع ر. س. بوزانكييت .

• • •

وفي الثامن من فبراير عام ١٩٢٣ ، توفي بوزانكييت في لندن ، بعد أن شارك في الحياة الاجتماعية ، وساهم بتأليفاته المثالية في الجانبين النكري والظليقي .

لقد اتسم بوزانكييت بصفة الموسوعية ، كما اتسم بسمعة التعمق في نفس الوقت . وكان في حياته ودودا عطوفا ، « حاول المشر كثير العلاقات » ، يقبل على الناس ويقبلوا عليه ، بعكس رقيقة برادلي الذي قفل على نفسه صومعته الفكرية ، مغلقا عليه جميع أبوابها موصدا إياها بفكر مركز وتفكير ثابت .

ولذا كنا في الفلسفة لا نعى بحياة الفيلسوف أكثر من كونها مرحمة ومؤثرة في بنائه الفلسفي ، فإن بوزانكييت يكنينا مؤونة البحث عن هذه التسئلة ، ذلك أنه أعطانا في مقاله الغيب « الحياة والفلسفة » الذي نشره له مويرهيد بعد وفاته بعام واحد ، وفي عام ١٩٢٤ ، التجارب العميقة التي شكلت مذهبه ونسقه الفلسفي فالترك لبوزانكييت الآن الحديث عن هذه التسئلة .

• • •

يقول بوزانكيث لقد أخبرني فيلسوف صديق ذات يوم بأنه لم يفهم تمام الفهم نظرياتي الاجتماعية والسياسية إلا حينما قام بزيارة منزلي القديم في مزرعة ترسمبرين Northūm Brain ، ومنزلي القديم في تلك المقاطعة كان مأوى لاسلافى وأجدادى ، وكان يسوده تعاون في العمل ومحبة في العلاقات وتعاطف متبادل . كما كان لا يسمح فيه بظهور أية نزعات أنانية فردية تشذ عن الروح الجماعية والكلية السائدة . وفي مثل هذا البيت العائلي الكبير ، كانت الرعاية والعناية تحوط بالطفل الصغير ، حتى إذا ما شب وأصبح كبيرا يافعا اندمج في الإطار الكلي للأائلة ، ومارس فيها دورا متناسقا ومتوافقا مع أدوار الآخرين . وهنا يتعلم الشاب اليافع فن الحياة مع الآخرين The art of living together . وهنا يقرر بوزانكيث بأن فن الحياة مع الآخرين هذا ، كان بمثابة اللبنة الأولى ونقطة البداية في نظريتي الاجتماعية والسياسية ، كما كان له تأثيره الكبير على تفكيرى في مجالات المطلق والأخلاق والجمال والدين . كما يقرر من ناحية أخرى بأنه يمكن استخلاص بعض المبادئ الأخرى من هذا النظام العائلي المترابط مثل ذوبان الإرادة الفردية في بوتقة الإرادة العامة general will ، ومثل الحياة العضوية organic والوظيفية المتكاملة ، ومثل ذوبان التناقض contradiction في سياق وحدة أعلى . وقد استفاد بوزانكيث من كل هذه المبادئ المنبثقة من حياته الأولى .

* * *

ثم يذكر بوزانكيث بعد ذلك تجربة أخرى كان لها مذكرى عميقة : وهى أن حينما بدأ بتناول قصة الهولنديين تناولوا نقايا ، ودعى لسماع محاكمة فى لندن من كارزمرموق هو الدكتور مورهاوس Moorheu ، وبعد صولات وجولات نقدية لقصة العهد الجديد ، قال الدكتور مورهاوس بطريقة قاطعة ولكن

مامعنى كل هذا الجدل معى ، أننى أعلم أن هذه الأمور صادقة ، وهذا يكفى . ومن هنا فلقد نشأ لدى بوزانكيث ، ومن هذه التجربة التى عاشها مع مورهاوس ، فكرة أننا لا يجب أن نتناول مسائل الدين بالتحليل والنقد والتفسير ، وأن الدين يجب أن يكون فى منأى عن الاستدلال العقلى الذى يجرى عملياته ويفكك وحدته . وأنه يكفى أن نعتقد فقط فى الدين ، وأن هذا الاعتقاد وحده كاف .

* * *

ولقد أثار ذهن بوزانكيث بعد ذلك بعض التساؤلات المتعلقة بالعالم الآخر the other world ، وقاده هذا إلى عالم المثل الأفلاطونية المقابل لعالم الاشباح ، ذلك العالم المثالى الذى تسوده القيم والأخلاق والمعرفة الحقة والخيرية ولقد حاولت الفلسفات المسيحية أن تضع الروح الإلهية فى عالمها هذا الذى نحياه لافى عالم آخر . وسحبنا أنى هيجل ، وقرر أن الروح إنما تسود هذا العالم ، بنى بوزانكيث نظريته على أن العالم الذى نحياه هو عالم شعور وعقل وروح .

* * *

وثمة تجربة أخرى دعمت نظرية بوزانكيث الخاصة بالوحدة الاجتماعية والسياسية Socio-political unity وأكدت اتجاهه الوحدة الكوزمولوجية ، ألا وهى التجربة الجمالية aesthetic experience . ذلك أننا نجد فى الجمال التقاء أوحدة بين الطبيعة وبين الحرية ، كما نجد فيها اتحادا بين الخاص والعام ، ونفس فى ثناياها اندماج الحرية بالضرورة والروحى بالطبعى . ولقد اقتضى هذا من بوزانكيث أن ينظر إلى علاقة الجمال بالقبح نظرة جديدة . فالقبح عند بوزانكيث ليس غيبا بالجمال أو ناطقا متخارجا عنه ولكنه جمال وضع فى غير مكانه .

* * *

ويقول بوزانكيث إننى اطاعت بعد ذلك على مذهب اللذة وارتباطه بمذهب
المنفعة Utilitarianism لدى جون استيوارت مل . ثم اطاعت أيضا على كتاب
سيدجويك Henry Sidgwick المسمى مناهج الأخلاق methods of Ethics
لكن تأثرى الأكبر مع ذلك إنما كان بكتاب برادلى دراسات أخلاقية
Ethical studies وبكتابات توماس هل جرين ، التى هاجمت آراء مل وسيدجويك
ونادت بأفكار أخلاقية قائمة على فكرة الكلية ، وذوبان الإرادة الفردية فى إطار
الإرادة العامة ، والتضحية بالمنفعة الشخصية فى سبيل ما هو كلى .

* * *

وكل التجارب السابقة التى أثارته ذهنى ، وارتبطت بأرائى وأفكارى ، كان
لها تأثيرها الذى أيضا على المنطق باعتباره نظرية للفكر . فلما كانت الحقيقة واحدة
والعالم عقلى وشعورى وواحد ، والأخلاق كلية ، والدين الكلى ، كان المنطق أيضا
منطقا شعوريا يقظا يقوم لاعلى التقسيم والتفتيت إلى تصورات وقضايا واستدلالات
ولإنما يقوم على اعتبار أن حكما واحدا يثبت العالم كله لا تفتيت فيه ولا تقسيم ومن
هنا كان الحكم عند بوزانكيث كليا يشير إلى العالم كله ، وشعوريا تثبت فيه
الروح الكلية الشاعرة .

* * *

وهذه المعرفة بروح المنطق على أنه المايار للقيمة والحقيقة خلال تجاربنا وخبراتنا
وعلى أنه متوافق مع المبدأ الذى يربط الحقيقة كلها بالعقل كله ، إنما تأدى إليها
بوزانكيث - كما يقرر ذلك هو - من الحقلين الدينى والأخلاقى . وإن وحدة الدين
الذى لا تقبل التفسير أو التحليل ، ووحدة الأخلاق التى لا تقبل القواعد أو الصيغ
أو الأوامر الأخلاقية ، تأتت ببوزانكيث إلى النظر إلى المنطق على أنه حكم
منصب على العالم بأكمله .

ويرى بوزانكيث أننا لا نستطيع إلا أن نلاحظ بعمق سريان العقل في موجودات الطبيعة ، وتغلغل الروح في كياناتها ، ودولوج ملامح الفكر ، وكميات المنطق في الكائنات العضوية ولوجها في الإنسان الواعي . كما يقرر بأن الحرية موجودة في المجتمع ، وفي الاخلاق ، وفي الافعال والتغيرات وهي لا تأخذ معناها إلا من حيث مشاركتها في الكل والوحدة الكلية ، التي تعطيها حقيقتها .

• • •

إن تجاربنا وخبراتنا ، بما أنها مرتبطة وكلية ، فإنها تحتوي على كل العالم ، بما فيه من قيم أبدية وكلية . ومعنى هذا ارتباط عالم تجاربنا بعالم معرفتنا بعالم أخلاقنا وقيمتنا .

• • •

وفي الفقرة الأخيرة من مقال بوزانكيث « الحياة والفلسفة » يقرر بوزانكيث بأن هناك صمودة تتعلق بإمكانية وصولنا إلى المطلق من خلال الصراعات والانقسامات التي نعيشها في حياتنا . ولكن الذي يجده بوزانكيث دائماً في ذهنه هو امتداد واتساع الأشياء التي يمتلكها مباشرة ، فنحن نمتلك اللحظات المحددة ، والإحساس البسيط بالعالم ، ولكننا نمتلك أيضاً من خلال هذه وتلك اليقين الذي يحيا في أعماق التجربة ، والروح ، والماهية المتعلقة بالكل ، ذلك الكل الذي يتضمن التغير والتحرك ومع ذلك لا يفقد وحدته وكميته .

وينتهي بوزانكيث مقاله هذا الرائع بقوله « إن فلسفتي إذن ماهي إلا تسبيح نظري للبناء ، الذي قادني إليه تجاربي ... » .

ب — مؤلفاته :

ولقد كتب بوزانكيث في كل الميادين ، وألف في كل فروع الفلسفة وهذه أهم مؤلفاته مرتبة ترتيبا تاريخيا : -

المنطق بوصفه علم المعرفة

في (مقالات في النقد الفلسفي)

١ — Logic as the science of knowledge.

نشرة ست Seth وهو لدين عام ١٨٨٣ .

Essays in philosophical Criticism.

2 -- Knowledge and reality.

المعرفة والواقع . نشر عام ١٨٨٥ .

3 -- Logic or the Morphology of knowledge.

نشر في مجلدين عام ١٨١٨ (الطبعة الثانية عام ١٩١١) .

4 -- Essays and Addresses.

مقالات وأحاديث - نشر عام ١٨٠٩ .

5 -- History of Aesthetic.

تاريخ علم الجمال - نشر عام ١٨٩٢ (الطبعة الثانية ١٩٠٨) .

6 -- The civilization of Christianity and other studies.

مدنية المسيحية ودراسات أخرى - نشر عام ١٨٩٢ .

7 -- Campanion to Platos republic.

المرشد إلى جمهورية أفلاطون - نشر عام ٨٩٥ .

8 -- Essentials of logic.

أسس المنطق - نشر عام ١٨١٥ .

9 -- psychology of the moral self.

- نيكولوجية الذات الاخلاقية - نشر عام ١٨٩٧ •
- 10 -- philosophical theory of the state.
• النظرية الفلسفية للدولة - نشر عام ١٨٩٩ •
- 11 -- The principles of individuality and value.
• مبدأ الفردية والقيمة - محاضرات جيفورد - عام ١٩١٢ •
- 12 -- The value and destiny of the individual.
• قيمة الفرد ومصيره - محاضرات جيفورد - عام ١٩١٣ •
- 13 -- The distinction between mind and its objects.
• التمييز بين الذهن وموضوعه - نشر عام ١٩١٣ •
- 14 -- Three lectures on Aesthetic.
• ثلاث محاضرات في علم الجمال - نشر عام ١٩١٥ •
- 15 -- Social and International Ideals.
• المثال العليا الاجتماعية والدولية - نشر عام ١٩١٧ •
- 16 -- Some suggestions in ethics.
• بعض الاقتراحات في الاخلاق - نشر عام ١٩١٨ •
- 17 -- Implication and linear inference.
• التضمن والاستدلال التسلسلي - نشر عام ١٩٢٠ •
- 18 -- What religion is.
• ماهو الدين - نشر عام ١٩٢٠ •
- 19 -- The meeting of extremes in contemporary philosophy.
• التقاء الاضداد في الفلسفة المعاصرة - نشر عام ١٩٢١ •
- 20 -- Three chapters on the nature of mind.
• ثلاثة فصول في طبيعة العقل - نشر عام ١٩٢٣ •
- 21 -- Life and philosophy.

الحياة والفلسفة ، وهو في كتاب « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، نشره
مويرميد عام ١٩٢٤ .

22 - Science and philosophy and other essays.

العلم والفلسفة ومقالات أخرى - نشره مويرميدور ، س . بوزانسكيث عام
١٩٢٧ بعد وفاة بوزانسكيث .

كما قام بوزانسكيث بنشر ، واشترك في ترجمة كتاب لوتس والمنطق والميتافيزيقا
Logic and metaphysics عام ١٨٨٤ ، كما ترجم كتاب هيجل « مدخل إلى
فلسفة الفن الجميل » ، in trodution to the philosophy of fine art
عام ١٨٨٦ .

ج - مركزه بين فلاسفة المثالية :

يمكن تقسيم فلاسفة المثالية الإنجليز إلى الأقسام الآتية :

القسم الأول : يطلق على تلك المجموعة من الفلاسفة المثاليين التي كانت رائدة
تلك الحركة ، ويمكن تسميتهم بالرواد منهم ستيرلنج (١٨٢٠ - ١٩٠٩)
الذي قلنا عنه أنه بدأ بإدارة جريئة حاسمة بكتاباه الضخم عن هيجل . وتوماس
هل جرين (١٨٨٢ - ١٨٨٦) الذي كان أنجع وأنشط من واصلوا بناء المثالية
على الأسس التي وضعها ستيرلنج . واستقى مصادر فلسفته من العناصر المثالية في
مذاهب أفلاطون وأرسطو ، ومن الأخلاق المسيحية ، ومن ميتافيزيقا باركلي
المرتكزة حول فكرة الله ، ومن المثالية النقدية عند كانط . يقول فرانسوا هوا
« ولقد قبل جرين المذهب الكائناني » (١) ، والمثالية المطلقة عند هيجل . ولقد

Houang, P. : Le neo-Hegelianisme, en englettere. La (1)
philosophie de Bernard Bosanquet. ch. premiere, p. 15.

ناهض جرين الانفصال والذرية وطالب بكلية العالم ووحدته .
 القسم الثاني : ويطلق على هذه المجموعة اسم الهيغلون . ومنهم إدوارد كيرد
 (١٨٣٥ - ١٩٠٣) الذي كان صديقا لجرين . وأهمية جرين توجع إلى نشره
 للحركة المثالية في جلادور عام ١٨٦٠ إذ جعل لها مركزين فويين ، الأول في
 أ كسفورد والثاني في جلادور .

أما جون كيرد (١٨٢٠ - ١٨٩٨) شقيق إدوارد كيرد فكان لا هوتيا
 ومراظا مرموقا ، ولكنه أدخل فلسفة هيغل في كتاباته وأهمها " مدخل إلى
 الفلسفة الألمانية " بل ، إنه دعا إلى الهيغلية من فوق منبر الكيسة ، وكان له بدون
 شك نصيب كبير في تفانيها وتسربها داخل الدوائر اللاهوتية .

أما جون واطسن (١٨٠٧ - ١٨٣٩) أستاذ الفلسفة الأخلاقية في جامعة
 (كرينز) في كندا فقط كان تلميذا للأشوين كيرد ، وكان أسكتلنديا مثليا ، وإليه
 يرجع الفضل في الدعوة إلى المثالية في جامعة كوينز ، إذ أنه عرض الموقف المثالي
 هناك ، وتوسع فيه ، وقدم تعريفات بارزة على الفلسفة المثالية الألمانية .

أما وليام ولاس (١٨٤٤ - ١٨٩٧) فلقد كان ينتمي إلى الجيل الأول من
 تلاميذ هيغل . ولقد كان ولاس من أول وأقدر مترجمي هيغل ومفسريه ، وساهم
 في محاضراته وكتابه ما بدور هام في تفسير المثالية الألمانية .

واقدر كان ديفيد جورج ريتشي (١٨٣٥ - ١٩٠٣) صديقا شخصيا لجرين ،
 وتأثر بآراءه ، جرين المثالية ، وفي عصره كان أرنولد توينبي (١٨٥٢ - ١٩٨٨)
 يتناول مشكلات التاريخ ، وحاول ريتشي أن يحل مشكلة معقولة التاريخ ، أو
 حاول إقامة فلسفة التاريخ ، فتناولها في ضوء فلسفة التاريخ عند هيغل .

أما فلسفة السير هنري جونز (١٨٥٢ - ١٩٢١) فكانت ذات نمط مثالي هيكل ، وربما لم يدع أحد إلى المثالية يمثل هذا التفاني والإخلاص الجسدي ، وتلك الحماسة المتقدمة التي دعا بها إليها جونز .

أما جون هنري موير هيد (١٨٥٠ - ١٩٤٠) فقد تلقى تعليمه المثالي في مركزي الحركة المثالية ومهاجلاسجو وكلية باليسول باكسفورد ، ودرس على كيرد وجرين على التوالي . ولقد استطاع موير هيد أن يحتفظ ببحرته ونفسارة القوة الدافعة التي ولدت الحركة ذاتها وسار بها - رغم كل التغيرات - بكل تمسك وأصالة . ولقد أدى الطابع المرن ، الواسع الأفق ، المثالية موير هيد أن يخفف حدة التعارض بين التعبيرات المختلفة عن الحركة المثالية ، وأن يجمع قوى المثالية في اتجاه واحد .

ولقد تابع جون أتيوارت ماكزي (١٨٦٠ - ١٩٣٥) كيرد في اتجاهه المثالي ، ولما زال إلى النهاية بالولادة العظم له ، وكتب في كل الفروع الفلسفية إلا أنه لم يكن مؤسساً لذهب فلسفي مثالي متكامل .

ويقول ريتشارد بيرد هوانين (١٨٥٦ - ١٩٢٨) عن نفسه أن مثاليته الفلسفية قد صاحبت من جميع أوجه نشاطاته الأخرى ، وأنه قد عاشها فعلاً ، وأدبها في كل وجه من أوجه حياته المتعددة ، فلقد كان فقيهاً ، شاعراً وبراميساً وسياسياً ، ومصلحاً ، جامعي ، وفيلسوفاً ، وكاتباً ، ونحن نلصق في جميع كتابات هولدين أقوى اعتراف في اللغة الإنجليزية بتأثير الفلسفة الألمانية فهو يقول في كتابه " الطريق إلى الحقيقة ، pathway to reality " أن كل ما في هذه المحاضرات قد اقتبسته عن هيكل . . . (١) .

أما السير جيمس بلاك ييل (١٨٧٢ - ١٩٤٠) فلقد ربط اسمه باسم هيغل ، ويقول عنه مورنليه في مجلة mind في المجلد السادس عشر ، إنه كان من نواح عديدة ، أشد الهيجليين الحاليين تمسكا بأصول المذهب ، (١)

ولا يمكن أن نتجاهل هنا خلال طوافنا السكبه مع رواد المثالية الانجليزية جون الكسندر سمث (١٨٦٣-١٩٣٩) . فلقد تلقى تعليمه في أكسفورد، وفي الكلية التي ظهرت فيها الحركة المثالية ، ولقد استمد الكثير من الافكار الهيجلية عن طريق برادلي وبوزانكيث .

القسم الثالث : ويطلق على تلك المجموعة من الفلاسفة المثاليين اسم فلاسفة المثالية المطلقة . وهم برادلي وبوزانكيث وجويكم . أما فرانسيس هربز برادلي (١٨٤٦ - ١٩٢٤) فلقد وضع المذهب المثالي بطريقة خلاقة ، بل كان واحدا من أجرا المفكرين المثاليين الإنجليز .

ونحن نجد فلسفة برادلي الاخلاقية وهي مشوبة بنزعة هيكلية عارمة ، فيرى أن الغاية الاخلاقية هي قبل كل شيء اكتمال الذات وتحقيقها ، وهذه الذات ليست مجرد مجموعة أو سلسلة من العواطف أو الإرادات أو الإحساسات الجزئية ، وإنما هي تبتدئ منذ البداية بوصفها كلا واحدا أو منهجيا . فالذات التي تعرفها الاخلاق ذات أعلى ، ذات كلية ، تعلو على هذه الذات أو تلك . إن الإنسان الذي لا يمكن أن يكون إلا مجرد فرد منعزل عن المجتمع ومستقل عنه ، لا يستطيع أن يحقق ذاته الحققة أو الإرادة الخيرة .

هذه هي بجمال آراء برادلي كما يعرضها في كتابه ، دراسات أخلاقية ، ، أما

كتابه « مبادئ المنطق » (١٨٨٢) فيعد انقلابا في المنطق ، كما يبد ثورة عنيفة على المنطق التجريبي . و برادلى يبدأ بالحكم في منطقته ، لا يرى أن الحكم لا التصور هو الصورة المنطقية الاولى أو الوحدة الاصلية للفكر . والمعنى عنده أو الفكرة المنطقية تظل على ماهي عليه مهما تغيرت المعطيات ، وهى ذلك الجزء من مضمون الشعور الذى أوقفه الذهن وأخرجه بالتالى من مجال الزمان . ومع ذلك فبرادلى يقصى علم النفس من مجال المنطق : وهو يعرف الحكم بأنه هو الفعل الذى يحيل مضمونا فكريا (يعترف به من حيث هو كذلك) إلى واقع متجاوز لذلك الفعل ، (١) .

وهناك فرق بين الحكم وبين الاستدلال عند برادلى ، فالحكم أقرب كثيرا إلى الإدراك المباشر أى إلى المادة الحسية ، كما يبدأ بصورة بسيطة أولية في التجربة الحسية ، على حين أن الاستدلال يفترض مبدئيا أساسا عقليا . وهذا لا يشير إلى أن الاستدلال يبدأ من حيث ينتهى بالحكم ، إذ أن برادلى يؤكد أن الصور البدائية للاستدلال تظهر في البدايات الاولى للحكم الصريح وهو قطعا سابقا منطقيا على الاستدلال الصريح وإن يكن الإثبات معا وجوهين لعملية واحدة .

لكن برادلى إنما حينما نحل الاستدلال ، فيمكننا أن نميز بين عناصر ثلاثة : المبادئ ، وفعل العقل فى الاستدلال ، والنتيجة . ولقد قام بوزانكيت بنقد كتاب برادلى ونشر كتابه « أسس المنطق » وأخذ برادلى الجزء الأكبر من كتاب بوزانكيت « أسس المنطق » وعدل كتابه فى الطبعة الثانية والاخيرة له بتعديلات استقامها من بوزانكيت . وبرادلى يعترف صراحة بدينه لبوزانكيت دون أدنى تحفظ .

Bradley. F. H. ; principles of logic. Book, II. Part I (١)
II. p. 265.

- ٧١ -

وفي مجال الميتافيزيقا نجد كتاب برادلي الشهير « المظهر والواقع » . وهو يحدثنا في هذا الكتاب عن مهمتين للميتافيزيقا هما الأولى : طلبها معرفة الواقع معرفة تتميز عن مجرد المظهر والثانية : تصورهما العقلي للعالم بطريقة كلية .

وبالنسبة للمهمة الأولى الميتافيزيقا ، نجد أن برادلي يعرف الواقع Realty بأنه ما يقابل المظهر من جميع النواحي بحيث لا يكون علينا ، لكي نعبر عن طبيعته كما تصورهما برادلي إلا أن نستعيض عن الصفات السالبة التي ترتبط بالمظهر بمقابلاتها الإيجابية . وهذه الصفات السالبة هي أن هذا المظهر ليس الظاهري phenomenal ، كما أنه ليس أي مجال محدد للوجود أو الفكر يميزا عن أي مجال آخر . والمظهر ليس كلياً ولكنه علائقي Rational مذكك وتسري عليه العسيرة والتغير ، وهو سلب للمعنى والقيمة ، كما أنه يكون حيث يكون الخطأ والخطيئة والشر . أما الواقع فهو ما خلت من التناقض وهو وحدة وكلية واستقرار وانسجام ، كما أنه شامل لكل شيء ، وهو حقيقة كاملة ، وبالاستقصار هو المنطقي .

إن كل ما يحتمل التناقض هو مظهر ، ولذلك فإن برادلي في دوائمه الديكالكنتيكية يكتسح كلا من الكيفيات الأولى والثانية ، الشيء والصفة ، والكيف والإضافة ، الزمان والمكان ، الحركة والتغير والتعاقب ، العلية والفعل والاتصال ، الجوهر وهوية الأشياء بل وهوية الذات وكل علم طبيعي ، والخطأ والتغير والشر بل الدين والله ولا يبقى لنا بعد هذا كله إلا ثنائية ، وهوة عميقة بين الواقع والمظهر . وهنا يعود برادلي ويقول إن العالمين المنفصلين لا يمكن أن يوجدوا متعزلين ، ولكن على العكس من ذلك فإن كلا منهما يتضمن إشارة إلى الآخر ، إذ المظهر - رغم كل شيء - شيء ما ، وليس عدما ، ولذلك ينبغي أن ينتمى إلى الواقع على

- W -

نحوما . ومن جهة أخرى نحن لا نستطيع أن نعتبر الواقع من حيث هو في ذاته وبذاته وإلا لكان هداما ، فمن الواجب - تبعا لهذا - أن يشتمل الواقع على المظهر على نحوما .

وعلى هذا النحو ينتهى برادلى إلى أن المظهر في حاجة إلى الواقع لتكملة ذاته وأن الواقع في حاجة إلى المظهر ليكمل لذاته مضمونا وواقعية . أما كيف ينتهى المظهر إلى الواقع أو إلى المطلق كما يسميه برادلى عادة ، وكيف يحتاج الواقع إلى المظهر ؟ فلا نجد إجابة واضحة لدى برادلى :

أما برنارد بوزانكيت موضوع دراستنا فنكتفى الآن أن نقرر بأن منزلته رفيعة غاية الرفة وسط ذلك التيار المثالي . لقد تعمق برادلى ، أما بوزانكيت فلقد أصل المذهب المثالي وبين ارتباطاته بكافة النواحي السياسية والأخلاقية والدينية والاجتماعية والجمالية ، فجاء مذهبهم كاملا غاية النكامل ، تاما في أنقى مستوى فكري مرانهم والكمال . وسوف نرى في خاتمة هذا الكتاب أن بوزانكيت هو قمة المثالية الانجليزية فكرا وتطبيقا .

ويبقى من فلاسفة المثالية المطلقة هارولد هنرى جويك (١٨٦٨ - ١٩٢٨) . ولقد اهتم جويك بظيرية الحقيقة ، وعندها على أساس المذهب المطلق عند كل من برادلى وبوزانكيت ، والحقيقة عنده نسبية وترابطية فليست هي التطابق بين الفكر والواقع ، أو التصوير الفكري للواقع أو صورة منسوخة عن أصل خارجي ، كما أنها ليست تسجيلا للأشياء مستقلة عن الشعور ، علاوة على أنها لا يمكن إدراكها إدراكا حسيبا مباشرا . إن الحقيقة عنده تتهدى لنا خلال الزمن ، فأي قضية حتى لو كانت واضحة كل الوضوح ، لا يمكن لها أن تكتسب معناها ولا حقيقتها إلا إذا نظر إليها في ضوء النسق ، والحكم يرتبط بفكره النسبية هذه .

وهذه الأفكار بوزانكيتية من الدرجة الاولى كما سنتبين ذلك أثناء عرضنا
لفلسفة بوزانكيت . ولا يعزى لذلك لجويكم أى فضل الاهم إلا فى توديده لأراء
برادلى وبوزانكيت على وجه خاص .

* * *

وبعد تلك المرحلة من تطور المثالية الإنجليزى ظهرت أقسام أخرى أقل
شأنا من تلك التى ذكرناها ، فظهر ما كتجارت (١٨٦٦ - ١٩٢٥) بمذهب
الكثرة ، وظهر باتيسون (١٨٥٦ - ١٩٣١) بمذهب المثالية الشخصية ، وسار
على منواله جيمس ست (١٨٦٠ - ١٩٢٤) و سورلى (١٨٥٥ - ١٩٢٥) و راشدال
(١٨٥٨ - ١٩٢٤) ، كما ظهر أصحاب مذهب الألوهية وفلاسفة الدين مثل
جيمس وورد (١٨٤٣ - ١٩٢٥) و كلمنت وب الذى ولد عام ١٨٦٥ والفرد
إدوارد تيلور (٨٦٩ - ١٩٤٠) و وليام تيمبل (١٨٨١ - ١٩٤٤) . وهناك
مفكرون قرييون من المثالية : مثل لورى (١٨١٩ - ١٩٠٩) و دوجلاس فوست
الذى ولد عام ١٨٦٦ و بأكس (١٨٥٤ - ١٩٢٦) و هورنليه الذى ولد عام
١٨٨٠ ، و هربرت ولدن كار (١٨٥٧ - ١٩٣١) و مراتس (١٨٤٠ - ١٩٢٢) .

ومع أن متس يضع برادلى وبوزانكيت ضمن فلاسفة المثالية المطلقة إلا أن
فرانسوا هو يضع بوزانكيت وبرادلى فى عداد الفلاسفة الهيچيليين أى يضعهم فى
قسم مخالف ، بل يقوم بأعداد كتاب عن بوزانكيت يظهر من عنوانه وهو
« الهيچيلية الجديدة فى إنجلترا » - فلسفة برنارد بوزانكيت « أن بوزانكيت إنما
يدفلسوفا هيچيليا مرتبة فى ذلك هى نفس مرتبة الفلاسفة الهيچيليين أمثال
كبرد وواطسون وولاس وريتش وجونس وغيرهم متناسيا أن هؤلاء كانوا

مرددين فقط لهيجل ، ولم يكن لاي منهم فلسفة مثالية متكاملة أو مذهب مثالي مترابط .

* * *

هكذا كانت الحركة المثالية في إنجلترا ، عارمة ، متدفقة ، وثرية . وهكذا تبينا أن من بين هؤلاء جميعا ظهر اثنان ، وضعا لنا نظرية مثالية متكاملة الاولى هو برادلي والثاني هو بوزانكيث ، ومع أن الكثير من مؤرخي الفلسفة قد وضعوا برادلي في مرتبة أعلى وأن بوزانكيث كان مجرد تابع لبرادلي ، إلا أنني سوف أثبت أن بوزانكيث أقام فلسفة متكاملة ، ووضع لنا مذهبها مثاليا شاملا لايسير في نفس مسار آراء وههطلحات برادلي . إن برادلي نفسه يقول لنا إنني مدين في المنطق لهوزانكيث ، كما أنه كانت بين الاثنين تبادلات مشمرة في الآراء كان برادلي (هو المستفيد منها في أحيان غير قليلة)^(١) كما يقول ميس .

(١) ميس . ترجمة فؤاد ركريا . الفلسفة الانجليزية في مائة عام . الباب الثاني .
للقسم الرابع ص ٤٢٩ .

الفصل الثاني

المنطق المثالي عند بوزانكيت

* * *

الفصل الثاني

المنطق المثالي عند بوزانكيث

«قدمة : من المنطق الصوري إلى المنطق الرهزي :

إن المنطق المثالي البوزانكيثي ، يستند على دعائم مخالفة تمام المخالفة لتلك الدعائم التي قام عليها المنطق الصوري والتي يقيم عليها الآن المنطق الرهزي . وعلى ذلك فقبل أن نتناول المنطق المثالي عند بوزانكيث ، بالدراسة والتحليل ، فمما لنا أن نعرض في عجلة سريعة وتاريخية للمنطق الصوري وتطوره إلى أن أصبح منطقاً ومزياً في العصر الحديث . وبديهي أن بين هذين النوعين من المنطق منطقاً يجر بينهما ومنطقاً واقعياً ومنطقاً برامسياً إن صح أن نقول أن الواقعية والبرامسية منطقاً . ونحن إن نعرض هنا لهذه الأنواع من المنطق ، إذ يكفي أن نعرض أن المنطق المثالي أن يتفق على الإطلاق - ولدواعي فلسفية وميتافيزيقية - مع أي اتجاه واتبعي ساذج ، أو برامسي نفعي أو تجريبي مادي .

• • •

لقد كان لأرسطو الفضل في وضع أصول المنطق الصوري ، ذلك المنطق الذي جرد الأشياء من مادتها الكشينة ورضعها في إطار صورة الموضوع - المحمول ، تلك القضية المجردة التي صورتها أهوب اعتبرها أرسطو قضية بسيطة ، كما اعتبرها أيضاً الوحدة التي ينتهي أو يتوقف عندها التحليل . وقد يكون لدينا تركيبات تتكون من قضية أو أكثر ، ولكن تلك التركيبات نستطيع أن نحللها لنحصل في النهاية إلى تلك القضية البسيطة وعلى ذلك ، القضية البسيطة عند أرسطو أي

القضية ذات الموضوع والمحمول هي الوحدة الأولية التي تتألف منها أية عملية فكرية أيا ما كانت ، (١) .

والواقع أن أرسطو كانت له نظرات قيمة جدا فيما يتعلق بموضوع المنطق ومنهجه والفرض منه . فمن حيث الموضوع كان أرسطو يطاق كلمة التحليل أى « المنطق » على تحليل الاستدلال والاستنباط محصورا في القياس إلى أشكال وضروب ، ثم مد اطلاق الكلمة بحيث شملت القضايا وما بينها من صلات متعددة والنقد الذي يوجه إلى أرسطو من وجهة نظر اللوجستيقا الحديثة أو المنطق الحديث الذي كان لا يبتز الفضل في تدعيمه وتأكيده ، إنما يرجع لا لأن أرسطو حصر موضوع المنطق في الاستنباط وقوانينه ، فهذا هو موضوع المنطق المعاصر ، وإنما هو في حصر الاستنباط كله في القياس وحده ، ولم ينتبه إلى ضرورة التوسع في تحليل الاستنباط بحيث نرى قوانين أخرى لا تمت إلى القياس بصلة مثل المساواة ، أكبر من ، أصغر من ... الخ .

ومن حيث المنهج فقد ميز أرسطو بين ما يتصل بالصورة وما يتصل بالمادة وخص تحليلاته الأولى بالصورة التي هي صورة الاستنباطات ، ورأى القضايا كلها في صورة واحدة هي صورة الموضوع - المحمول . وتكفى نظرة واحدة في تحليلاته لبيان مدى اهتمامه بإبراز الصورة في نقائها التام ، حين حاول اتخاذ الرموز للدلالة على حدود القضية القياسية وهو ما كان يرمز لها بالحروف اليونانية الكبيرة . إلا أن رموز أرسطو كانت ناقصة إذ أنه رمز فقط إلى المتغيرات المنطقية Logical variables مثل أ ، ب ، ج ولم يرمز إلى الثوابت المنطقية

logical constants مثل إذا...، إذن...، كل...، بعض... الخ، ولكنه مع رموز الناقص هذا بين بكل تأكيد بأن كل صيغة منطائية هي دالة قضائية propositional function وليست قضية محدودة ذات معنى قاموسى، ولكنه لم يبين ماهية تلك الدالة القضائية ولم يضع لثوابتها رموزا.

أما من ناحية الغرض فيرى أرسطو أن المنطق ينتسب بطبيعته إلى مجموعة العلوم البرهانية Demonstrative sciences. ولكن أرسطو لم يتوسع في هذه الفكرة ولم يقيم الدليل عليها كما أقامه في الهندسة. وفكرة كون المنطق علما برهانيا تبين الغرض منه عند أرسطو، فهو، تمنع من أن يكون المنطق صناعة أو صناعة وعلم أو علما معياريا وإنما هو علم نظرى أى نسق استقبالى كالحندسة ولذلك سماه أرسطو علم التحليل.

والآن سؤال: هل يمكن أن نستبر القضية الخلية البقية ال بها أرسطو والتي صورتها عنده هي أ هو ب قضية تحليلية؟ الواقع أننا يمكن أن نعترضها كذلك لأنها لا تتكرر إلا من موضوع تحمل عليه محاولات معينة لاستنتاجها أو استدلالها من مجرد النظر في ذلك الموضوع دون سيطرة إلى مقياس خارجى يحدد صدقها أو كذبها، فالقضية الخلية الارمعلية هي تحليلية من حيث أنها قضية بسيطة تتحلل إليها جميع التاليفات والقضايا المركبة. ولكن قمة أمر يجب أن نعلمه في الحسابان وهو أن أرسطو « جعل موضوع تلك القضية كليا مثل كلمة «إنسان» مثلا، وهذه الكلمة ذاتها أو ذلك الموضوع في حد ذاته يمكن أن نتناوله بالتحليل فتبين فيه أفرادا مختلفين من البشر منهم من قد نرى نحبهم ومنهم من يبغى ومنهم من سيظهر في الوجود إلى آخر الدهر» (١).

(١) ذكرى نجيب محمود. نحو فلسفة علمية: ص ٢٠ - ٢٢.

ففضل أوسطو إذن يرجع إلى أنه أول من رسم إطار القضية التحليلية وإن كانت قضاياه الحالية تحتوي على حدود كلية يمكن أن تنحل إلى أبسط منها. ولكن ثمة أمر هام نود أن نوضحه هنا وهو أن الرواقين توصلوا إلى ذلك النوع من القضايا التحليلية من حيث الإطار من جهة ومن حيث استواء القضية على حدين كلاهما جزئى من جهة أخرى .

فقد هاجم الرواقيون المنطق الأرسطى هجوما عنيفا خصوصا من ناحية احتواء القضية الحالية على الحدود الكلية ، وذهبوا إلى القول بالحدود الجزئية أو المخصوصة ، فزيعون الرواقى وكريزيب وغيرهما من الرواقين أكثروا من الكتابة فى الأمراض ومن ثم جاء اتجاههم التجريبي الذى تمكسه لنا نظريتهم فى المعرفة وهى النظرية التى يقوم عليها منطقهم .

فهم يقولون إن المعرفة تأتى من الأثر الحاصل عندنا من موضوع خارجى ، ويسمون هذا الأثر صورة Image والمعرفة عندهم تتكون من هذه الصورة الآتية من الخارج ثم من القول المعبر عن تلك الصورة والذى هو تعبير عنها بكل ما هو فيها من جزئى وشخصى . وقد استخدموا لاسم الإشارة وضمير الإشارة مثل وهذا ، بغية مزيد من الحذر والتحوط وحتى لا يقعوا فى أى حد كل .

والمنطق الرواقى من ناحية ثانية لا يكتفى بتسجيل الحقائق الجزئية أو الشخصية أو الذرية على حد تعبير رسل فى قضايا مفيدة مبشرة بل هو يستنتج من واقعة شاهدة حالة واقعة أخرى يمكن أن تشاهد ، وذلك بواسطة كلمات مثل دأذا ، دأو ، دأن ، ... الخ وأهم القضايا التى تهتمنا من وجهة نظر الأوجستيقا أو المنطق المعاصر هى :-

(١) القضية المنفصلة التي تربط واقعتين بكلمة «أو» ، ومثال الرواقين هو «هى نهار أو ليل» .

(٢) القضية المنفصلة التي تربط واقعتين بكلمة «و» ، ومثال الرواقين «هى نهار وهى ليل» .

(٣) القضية الشرطية التي تربط بكلمة «إذا» ، واقعتين أحدهما المقدم وهو الشرط وآخرهما التالى وهو المشروط ومثالهم «إذا هى نهار فهم مضيتة» .

ولقد حاول مؤرخو المنطق رد المنطق الرواقى رغم استقلاله إلى المنطق الارسطى ، فردوا القضايا الرواقية إلى القضايا الحتمية ، ولكن عندما طبق لينتز العمليات الرياضية كالجمع والضرب في معالجة الامور المنطقية ، ثم لما اتضح أن كلمات مثل (أو) (و) (إذا) إنما تشير إلى علاقات بين القضايا الذرية ، وأنه ينتج عن ارتباط القضايا الذرية بتلك الثوابت ما يسميه رسل بالقضايا الجزئية ، وأن هذين النوعين من القضايا أى الذرية والجزئية يكونان معا القضايا الابتدائية التي هى موضوع القسم الاول من اللوجستيقا - نقول لما اتضح كل هذا - تكشفنا السلة الوثيقة بين المنطق الرواقى واللوجستيقا اننى أسهم في تدعيمها لينتز الامر الذى جعل للمنطق الرواقى الصدارة في العصر الحديث والذي أدى إلى تفوقه على المنطق الارسطى . وسنرى أن لينتز لا يرى أن القضية الحتمية الارسطية هى القضية التحليلية لأنها تحتوى على حدود كلية ، إذ القضية التحليلية في لينتز تحتوى على حدود جزئية كما هو الشأن في المطق الرواقى ، بمباراة أدق إن القضية التحليلية عند لينتز تشير إلى موضوع جزئى يتضمن محمولاته .

ولقد نهج المهريسون في هذا الصدد النهج الارسطى ، فاهتموا بالشكل الخارجى للقضايا وخصوصا القياس ، كما اهتموا بالمشكلات اللفظية والقياسية ،

فأجند منطق أرسطو وأصبح عقيما مجددا غير منتج ، الأمر الذي أدى إلى الثورة على هذا المنطق في عصر النهضة وفي بداية القرن السابع عشر أى في بداية العصر الحديث وعلى وجه أكثر تحديدا عند ديكارت .

• • •

وأينا أن أرسطو خصوصا في تحليلاته الأولى والثانية يهتم بالناحية الصورية، ويرمز إلى القضية الخلية وهي القضية البسيطة عنده بالصوره أهوب ، ولكن رموزه جاءت ناقصة أشد النقص ، إذ أنه لم يرمز إلى الثوابت علم الاطلاق . ورأينا أن المنطق الرواقى هاجم الحدود الكلية التى تظهر فى القضية التحليلية الارسطية وأشار إلى ضرورة كون حدود القضية جزئى وشخصى .

أما ديكارت فقد حاول أن يجعل الاستدلالات المنطقية تماكى قدر الإمكان الاستدلالات الرياضية وذلك لما امتازت به هذه الأخيرة من وضوح ودقة فائقتين . ولكن كيف يتمكن المنطق الصورى من قبول موضوع الرياضية ومنهجها؟ (١) .

يقول ديكارت إننا نتمكن من ذلك باستخدام الرموز أولا ، المنطق الصورى كما هو الشأن فى الرياضة ولكن استخدام الرموز وحدها ليس هو المهم ، إذ حاول هذه المحاولات كثيرون من قبل منهم أرسطو نفسه والفلاسفة الرواقيين وريموند ليل . وإنما المهم وهذه هى الخطوة التالية التى تمكن المنطق الصورى من أن يصير يقينيا وواضحا ودقيقا كالرياضة - نقول إنما المهم - هو استعمال الرموز استعمالا منهجيا دقيقا ، أيما لقواعد محددة تعطينا نتائج يقينية .

هذا واصطلاح التحليل عند ديكارت يعنى الانتقال من المركب إلى البسيط أو من الكل إلى الأجزاء أو من المعقول بغيره إلى المعقول بذاته . ومن ثم نجد ديكارت يأخذ على عاتقه تقسيم المشكلة المعقدة إلى مشكلات أبسط منها ، وتقسيم هذه المشكلات إلى أبسط منها وهكذا ، إلى أن نصل إلى المبادئ البسيطة التي لا تقبل القسمة . فن بين القواعد الاربعة التي ذكرها ديكارت في المقال عن المنهج نجد القاعدتين التاليتين : -

وأن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه .

و أن أسير بأفكارى بنظام ، بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة ، كي أدرج قليلا قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثر تركيبا ... (١) . والتحليل الديكارتي بهذا النحو الذي شرحناه إنما يقوم على مسألة مؤداها بأنه ليس في المركب أكثر مما يكون في عناصره البسيطة ، كما أن التحليل عنده هو الوسيلة التي لاغنى عنها للوصول إلى تلك الطبائع البسيطة التي يحجبها عن نظرنا تعقد الأشياء الموجودة فعلا ، أو الرجوع إلى تلك الحقائق الكامنة في نفوسنا كمون النار في الحجر الصوان والتي هي أسس كل علم ، ومصدر كل الوضوح ، (٢) .

وديكارت يستخدم الحدس والاستنباط ، والحدس عنده هو الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها العقل بعض الحقائق ، ويوقن بها يقينا لاسيما إلى دفعه ، (٣) أما الاستنباط فهو قوة تفهم بها حقيقة من الحقائق على أنها نتيجة لحقيقة أخرى ،

(١) محمود الحنفي . المقال عن المنهج ص ٣١ - ٣٢ .

(٢) هتمان أمين . ديكارت ص ١٠١ .

(٣) نفس المرجع ص ٨٧ .

٤٠

وهو فعل ذهن بواسطته نستخلص من شيء لنا به معرفة يقينية نتائج تالزم عنه .
فهي عملية نقلنا من حد إلى حد يليه مباشرة وضرورة ، (١) .

وعلى هذا النحو يكون ديكارت قد سعى إلى منهج جديد يستبعد فيه القياس
الآرسطي ، ويستخدم الحدس الذي يعتمد عليه المنهج الرياضي والذي « يبدأ
بالأفكار الواضحة المتميزة مدركا ما بينها من علاقات ، فيتقدم من أبسط الحقائق
ويتدرج إلى أعقدها » (٢) ويساعده في ذلك الاستنباط الذي يوضح كيف تتحد
الطبائع البسيطة ، وعلى أي نحو تتألف بعد أن يتضح ما بينها من علاقات ضرورية
وهذا هو طريق التقدم في المعرفة ، (٣) .

ومع أن ديكارت يتفق مع أرسطو في ضرورة تحليل ماهو مركب لكي نصل
إلى ماهو بسيط ، إلا أن ثمة نقطتين يختلف فيهما ديكارت عن أرسطو : -

الأولى : إن القياس الآرسطي أو الاستدلال القياسي لا يؤدي إلى معارف
جديدة ، والأفضل استخدام الاستدلال الرياضي .

الثانية : إن الوحدة الأولى لا تكون قاصرة على القضية الخلية وحدها ذات
الموضوع والحمول . وإنما على كل قضية لا تحتوي على شيء أكثر مما يكون في
عناصرها البسيطة .

• • •

أما لينتز فلقد سمى ماوسمته الخيلة إلى إيجاد هجاء عام يستخدم فيه المنهج
الرياضي ، وينطبق على جميع المعارف والعلوم . وهو يسمى محاولته هذه بالهجاء

(١) نفس المرجع . ص ٩٠ .

(٢) نفس المرجع . ص ٩٠ .

(٣) نفس المرجع . ص ١١٢ .

العام أحيانا وباللغة العالمية أحيانا أخرى وبفن التركيب أحيانا ثالثة وبفن الاختراع أحيانا رابعة . وهى جميعها تهدف إلى تحليل المركبات إلى أجزاءها البسيطة ، والتعبير عن تلك البسائط بالرموز .

وقد ترتب عن ذلك الهجاء العام أو فن التركيب أن توصل لينتشر إلى أفكار رئيسية أهمها : -

١ - من الممكن إرجاع جميع التصورات إلى تصورات بسيطة بعملية تشبه تلك التى تصل بواسطتها إلى المعاملات الأولى للاعداد .

٢ - يمكن تأليف كل التصورات المركبة إذا ما رتبنا البسائط .

٣ - لا يوجد إلا عدد قليل من الأفكار البسيطة ، ولكن الكثرة تتولد عنها بفعل فن التركيب .

٤ - يجب الرهن إلى الأفكار البسيطة برموز بسيطة ، وإلى الأفكار المركبة برموز مركبة .

٥ - التفكير يتكون من إماطة اللثام عن كل العلاقات الموجودة بين البسائط (١)

. . .

وكانت محاولات من يسمون بجبري المنطق مثل بول وغيره سائرة في نفس هذا الاتجاه إذ أنهم رمزوا للحدود المنطقية برموز جبرية وأخيرا نحن نجد أمامنا رسل يضع مع هوايتهم منطقا رمزيا صارما ، يستخدمان فيه رموز الرياضيات الإشارة إلى حدود المنطق كما يرمزان فيه إلى الثوابت وهما إلى المتغيرات ،

فنشأ عندهم المنطق الرمزي . وهناك الآن المئات من أنواع المنطق الرمزي كلها تحاول جاهدة تطبيق المنهج الاستنباطي الذي يعتبر التضمن الأساس الأول له ، والذي يبدأ بمجموعة من البديهيات والتعريفات ثم يستنتج منها سائر القضايا .

صعوبة المنطق كما يراها بوزانكيث :

يقرر بوزانكيث في بداية محاضراته الأولى في كتابه «أسس المنطق» بأنه ليس هناك علما أصعب من علم المنطق ، ويرى أننا يجب أن نناقش طبيعة هذه الصعوبة لا من ناحية كونها مدعاة للحيرة وللتعقيد ، ولكن من ناحية كونها أمرا له أهميته وإثارته .

إننا نجد في معظم العلوم وحتى في العلوم الفلسفية حوارا مستمرا تشد انتباه الإنسان ، وتثير إحساساته وشغفه ، كما أننا نجد فيها جدة مستمرة ، وإثارة دائمة لاهتمامات الإنسان ومتطلباته . أما في الفلسفة وخصوصا في المنطق فإننا لا نجد قليلا من هذا ، فأستاذ الفلسفة من مقررات حتى الآن يتحدث عن أشياء عامة ، ويدعو سامعيه للتفكير فيها بطريقة خاصة وبوجهة نظر غير عادية وبذلك فهو يطلب منهم مجهودا جديدا بدون أن يمددهم بأية اهتمامات أو إثارات حسية تعود عليهم بالنفع أو الإشباع في حياتهم اليومية .

إننا هنا - كما يذهب إلى ذلك بوزانكيث - نقرب الأساس المألوف وتتناوله بعمليات غير مألوفة ، ولكننا من جهة أخرى نوسع أفقنا الفكري ، ونتناول اهتمامات أخرى من نوع خاص . ومع ذلك - يقرر بوزانكيث - فهناك صعوبة عاتية حتى بالنسبة إلى الطلاب المتمرسين في متابعة ودراسة مسائل عقلية محددة لا توجد فيها إثارة الجديد ولا اهتمامات خاصة بالحياة الإنسانية . وهذا هو ما يجعل المنطق أصعب علم من بين جميع العلوم :

ويذهب بوزانكيت إلى أننا يجب أن نجابه هذه الصعوبة بكل صلاية
وحساسة ، ومن ثم فيجب أن نبعد عن ذهننا بادية ذي بدء كل ما كنا نجد في
الكتب المنطقية القديمة من أحاييل وحيل وحجج مشيرة للسخرية فبوزانكيت يقول
« ليس لدى النية لأن أنحدث عن هذه » (١) . وما دام بوزانكيت لن يتحدث عن
مثل هذه الأمور بل يبدأ بأفصائها وإعادها فلا بد أنه سيبدأ من نقطة أخرى ،
وهو يقول في هذا الصدد « إن ما آمل فيه فقط - في إيقاظ الاهتمام المنطقي الحقيقي
بالنسبة لأي فرد لا يكون موضوع المنطق مألوفاً لديه - هو أن أعرض هذا الأمر
بصورة وصفية وأن أحاول أن أقيم أمامك بصورة محايدة وكاملة ماهية هذه
المشكلة التي تواجهها المعرفة » (٢) وعلى هذا النحو يصبح من الممكن أن نقول أنه
سيكون لدينا شعفا نظريا أصيلا منبثقا من فحصنا للتفسيرات المتعددة والخاصة
بالوسائل التي يمكن عن طريقها حل هذه المشكلة يوما بعد يوم . ومثل هذه
التفسيرات تسمى بعلم المنطق .

* * *

مشكلة المنطق متى وجهة نظر بوزانكيت :

إذا كان علم النفس يعالج مجرى الأفكار والشعور . فإن المنطق يعالج البناء
العقلي للحقيقة ، ولكن المشكلة الهامة هنا هي : كيف يمكن للمجرب الخاص
بأفكاره وشعوره أن يتقوى في داخله على عالم من الأشياء والأشخاص لا يكونا
بالضبط في عقله ؟ ولكي يجيب بوزانكيت على هذا السؤال نجدتنا يتناول العالم
كإرادة وفكرة ، ويبدأ بمناقشة العالم كفكرة . « فالعالم فكرة لي ، حقيقة قالها

Bosanquet, B. , The essentials of logic -- Lecture I, p. 3. (1)

Ibid. p. 3,

(2)

شوبنهاور ، وهى حقيقة صالحة لكل شيء يحيا ويعرف ، مع أن الإنسان وحده هو القادر على تمثيلها بشعوره وبثأمله المجرد ، وإذا فعل هذا حقيقة ، فإنه يصل إلى الحكمة الفلسفية .

وعلى هذا النحو يصبح واضحا للإنسان أن ما يعرفه ليست هى الشمس أو الأرض ولكن ما يعرفه هو الدين التى ترى الشمس واليد التى تلبس الأرض ، فالعالم المحيط بالإنسان إذن ليس إلا فكرة بمعنى أنه مجرد علاقة مع شيء آخر وهو الشعور أى الإنسان ، ومن ثم فليست هناك حقيقة ، أكثر تأكيداً ، وأكثر استقلالاً عن كل ما عداها ، وأقل حاجة إلى برهان من تلك التى تقول : إن كل ما يوجد فهو من أجل المعرفة ، ومن ثم ، فإن هذا العالم بأكمله هو فقط موضوع بالنسبة إلى ذات ، أو إدراك بالنسبة لمدرّك أو فى كلمة واحدة هو فكرة . وهذا أمر واضح وحقيقى بالنسبة إلى الماضى والمستقبل فضلاً عن الحاضر ، والنسبة إلى البعيد كما هو بالنسبة إلى القريب ، لأنه أمر حقيقى بالنسبة إلى الزمان وللمكان نفسها التى تقوم التحديدات بالنسبة لهما . وكل ما ينتمى إلى العالم أو يمكن اتجاؤه إلى العالم إنما هو بلا محالة مشروط بالذات ويوجد فقط من أجل الذات ، فالعالم فكرة . (١)

ولكن ما الذى تعنيه بالعالم كفكرة ؟ إن قولنا بأن العالم مجرد تعاقب للصور التى تمر أمامنا أو التى توقف شعورنا كما يحدث بالنسبة إلى الأحلام ليس هو العالم . إن العالم كفكرة يعنى أنه نسق مترابط من الأشياء والأشخاص يدرك على أنه نفس الشيء بالنسبة إلى الفرد فى أوقات مختلفة . وبالنسبة إلى العقول

المختلفة في نفس الوقت ، ويوجد بالنسبة إلى الفرد في الوسط الشغورى له ، (١)
أى في عقله .

ونحن لانستطيع أن نتوقف عند هذا الحد ، وإلا لواجهتنا صعوبة حقيقية ،
فإذا كانت أجزاء عالمنا مرتبطة بعضها ببعض الآخر فإنها ليست بالضبط معتمدة
علينا أى على تغيرات شعورنا ، فنحن نعتبر هذه الأجزاء مستقلة عنا بمعنى أن
حضور أو غياب إدراكنا لا ينتج عنه أى اختلاف في العالم ، وهذه هى حالة
العقل التى نحياها عمليا سواء أكنّا فلاسفة أم عامة (٢) . ولكن هل العالم مستقل
عنا ؟ أم أنه لا يوجد إلا داخل عقولنا ؟ أم أنه لا هذا ولا ذاك ؟ هنا يقرر
بوزانكيت أن هناك ثلاثة اتجاهات أو مواقف في هذا الصدد وهى :

أولا : موقف الذوق العام :

د. يقرر بأن الأشياء تؤثر في بعضها البعض ولكن مجرد حضور أو غياب
إدراكنا لا يؤثر فيها ، (٣) . فننساحية العلية يجب ألا نعالج الأشياء التى
لا تكون مدركة بعقولنا بنفس المعنى الذى نعالجها فيه وهى مدركة بهذه العقول
هذه هى الفكرة الأولى أو المسألة الأولى لما هو موضوعى ، فاهو موضوعى بهذا
المعنى الأول يعنى الاستقلال عن شعورنا لأغراض عملية .

ثانيا : موقف نظرية الذوق العام :

وهو يقبل التحديد بين الأشياء وبين العقل ويرى أن الأفكار توجد داخل

ibid p. 7.

ibid :p7.

ibid ; p. 8.

(١)

(٢)

(٣)

رؤوسنا ، وأن الموضوعات توجد خارج هذه الرؤوس ، (١) . وأنه إذا كان علينا أن نقيم المعرفة فيجب أن تتمثل الموضوعات داخل رؤوسنا ، وهذه تأتينا عن طريق الحواس . ومن ثم فيصبح لدينا تكوينان متشابهان للعالم ، أحدهما خارج رؤوسنا وهو الحقيقي ، والآخر داخل رؤوسنا وهو يشبه الأول ولكنه يكون أقل كمالاً منه ، وهذا العالم الأخير هو عالم مثالي أو عقلي . ونظرية الذوق العام هذه تتفق مع وقف الذوق العام في أنها تسلم بأن هناك عالماً لا يؤثر فيه انسحاب شعورنا الفردي ، ولكنها تختلف مع هذا الموقف في تأكيدها بأن طبيعة العالم هي هي سواء أبتعد عنه الشعور أو كان داخله فيه ، فالعالم في شعورنا ذاتي وخارج شعورنا موضوعي ، والعالم الذاتي هو صورة غير كاملة للعالم الموضوعي .

ثالثاً : موقف النظرية الفلسفية :

وهو يرى أن ما هو موضوعي مستقل عن شعورنا بمعنى أنه هو ذلك الذي نضطر لأن نفكر فيه لكي نجعل شعورنا متوافقاً معه ، وما نضطر للتفكير فيه ، غير محدد في دلالاته بالنسبة لفكرنا أو بالنسبة للفكر بوجه عام . ويرى بوزانكيت أننا يجب أن نقبل أفكارنا هكذا رأساً على عقب في المنطق وأن نخيل شيئاً مثل هذا الأخير ، أي موقف النظرية الفلسفية ، ويقول شارحا ومفسراً فكرته : يجب أن نعتقد بأن لكل منا بنورا ما دائرية مغلقة عليه بمفرده ، وأنها متحركة ومرنة وتتبع الفرد الموجود بداخلها حينها يذهب ، وأن الأشياء والأشخاص المصورين فيها متحركين ومتفاعلين مع بعضهم البعض ، وكل هذا لأنما يكون في البنوراما وليس وراءها ، كما يجب أن نعتقد علاوة على هذا بأن الفرد لا يستطيع أن يخرج من هذه البنوراما كما لا يمكن أن يدخل إليها فرد آخر .

ولكن هل كل بنورامات الأفراد متشابهة ؟ والإجابة : لا فليست هذه البنورامات متشابهة تماما ، فكل واحدة منها تكونت على مركز مختلف ، إذ أن كل شخص يختلف عن الآخرين بالـكيفيات الشخصية وبموقفه تجاه النقط والعمليات التي تحدد صورته ، ومن ثم فكل منا يرسم لنفسه صورة من الموضع الذي أقفلت فيه البنوراما عليه ، وهو يرسم باستمرار ويعيد رسم هذه الصورة لا ينسخها من شيء أصلي ، ولكن بترتيبها وبتكلفة الصور الغامضة ، وبتكوين ما يبدو شاحبا على جدرانها . والآن فإن هذه البنوراما الخيالية التي لا يستطيع أن يهرب منها الفرد ، وقوانينها التي ماهى الأقوانين خبرتها هي ببساطة عقله الخاص منظورا إليه على أنه محتوى أو عالم ، أما جسده وعقله منظورا إليها على أنها أشياء فيها داخل البنوراما مثل سائر أجساد وعقول الناس . وعلى ذلك النحو يكون العالم كله - بالنسبة لكل منا - هو مجرى شعورنا ، وذلك إذا اعتبرنا العالم نسقا من الموضوعات التي نضطر لأن نفكر فيها .

ويقرر بوزانكيث أن العقل باعتباره مجموعات من التكوينات والمنحنيات إنما يكون مادة تماما كالجسم ، أما العقل باعتباره حاويا للتمثيلات المختلفة فهو شيء آخر ، لأنه سيحتوى حينئذ العالم . وهنا يعطينا بوزانكيث مثالا آخر يفسر فيه ذلك التضاد الغريب بين عقلي كنسق يعمل ويلاحظ الخارج وينتمى إلى بدني وبين نقلي كحاو للتمثيلات التي تتضمن ذاته والعقول الأخرى والعالم بأجمعه كموضوعات فيقول : إنما إذا نظرنا إلى الميكروسكوب باعتباره مكونا من عدسات ومرآة وأسطوانات وغير ذلك ، فإننا بذلك نشبه أولئك الذين ينظرون إلى العقل على أنه جسم ، ويتكلمون عن أجزائه وتفصيلاته ، أى أنهم يعبرونه شيئا من الأشياء الأخرى . أما إذا نظرنا في الميكروسكوب من خلال اصطوائه فإننا سوف لا نرى عدسات أو مرآة أو الأسطوانة ذاتها ، وإنما سنرى بحال

كبيرا ، أى سترى كل ما تقع عليه أعيننا من خلال رؤيتنا فى الميكروسكوب. والمآظر بالأسلوب الأخير يشبه كل واحد منا يريد أن يتأمل عالمه وأن يعرفه ويدركه .

وإذن فهناك فرق بين اعتبار العقل شيئا كالجسم ، وبين اعتباره حاويا ومدركا للعالم وممثلا له . إن العقل يقول بوزانكيث : حينما يلاحظ مباشرة بحاله من الموضوعات ، لا يستطيع أن يلاحظ أجزاءه ، وحدها يعود إلى ذاته - كما نقول - لا يلاحظ فقط إلا جزء من ذاته ، (١) بمعنى آخر يفرق بوزانكيث بين العقل المادى الذى يحتوى على أجزاء مادية ، وبين العقل الحساوى على الإدراكات والتثيلات ، والذى يحتوى العالم ويقول : إن المعنى الاول يعنى : أن عقلى فى رأى ، بينما يعنى المعنى الثانى أن رأى فى عقلى ، فى المعنى الاول أكون أنا فى المكان ، وفى المعنى الثانى يكون المكان فى ، (٢) وهذا ينطبق على مثال الميكروسكوب الآنف الذكر ، فالميكروسكوب بالمعنى الاول واحد من جملة اشياء ترى من الخارج ، وبالمعنى الثانى يكون العالم متمثلا فيه بمعنى أن كل ما نراه يكون فى داخل الميكروسكوب الذى لا نراه بالمرة .

وبهذا المعنى الأخير تبدو قوانا العقلية حين نعتبرها كمعرفة ، وبهذا المعنى أيضا تكون هذه القوى البنوراما التى تغلق تماما على كل واحد منا على دائرته الخاصة من الأفكار . ويأتى الآن السؤال الهام التالى وهو : كيف لا تكون عوالمنا المنهضة ، أى البنورامات التى أسسناها ، متناقضة مع بعضها البعض ؟

والإجابة هى أن العوالم تكون متوافقة ، وهذا هو التصور الذى يجب

Ibid. : p. 16.

(١)

Ibid. ; p. 17.

(٢)

أن نبدأ به في المنطق ، إذ يجب أن نضع في إعتبارنا أن عوالمنا المنفصلة الناجمة عن المعرفة ، مؤسسة عمليات محددة ، ومتوافقة مع بعضها البعض نتيجة للطبيعة المشتركة لهذه العمليات ، إننا نبدأ في الواقع (سواء شعرنا أم لم نشعر) ببعض المشاعر والخبرات غير المرتبة التي قد تعطى أو لاتعطى أساسا عاما ، وتمنح أولا تمنح قوة تجعلنا نتشارك ونعاون مع الآخرين . وكلما تقدمت العملية التركيبية أو التأسيسية هذه كلما توسع وتعمق التوافق بين العوالم وتصبح أعظم كمية بما يضطر لان نفكر فيه متوافقة مع أعظم كمية بما يضطر الناس الآخرون لان يفكروا فيه . ونحن لا نستطيع أن نصل إلى هذا إلا إذا وضعنا نصب أعيننا الحقيقة القائلة : بأن النسق الحقيقي الكلي الذي نجد فيه أنفسنا ، يتمثل في توافقنا الذاتي ، وأكثر من ذلك فإن هذا لا يتم إلا إذا كانت طبيعة الذكاء واحدة في كل عقل . والمنطق يعالج الطبيعة العامة للذكاء مع تكييفها المتعدد مع الحقيقة .

ويجب أن نعتبر العوالم المنفصلة المغلقة على كل منا متوافقة طالما كانت موضوعية أي طالما توصلت إلى ما يضطر لان نفكر فيه . وهذا هو المعنى الثالث « لما هو موضوعي » ، ذلك المعنى الذي يمر عنه بوضوح موقف النظرية الفلسفية أما عن لفظ التوافق نفسه فيقول بوزانكييت عنه إنني أستخدم هذا اللفظ أو المصطلح لأنه هو الذي يعبر عن العلاقة بين الأنساق التي تقدم نفس الشيء بنفس القواعد ولكن مع بدايات مختلفة .

وإذا سلطنا بذهب الدوالم المنفصلة ، بدون أن نهتم بتوافقها مع بعضها ومع الحقيقة ، فإننا نرتد إلى موقف المثالية الذاتية الذي ينجم عن التطرف في نظرية الذوق العام . إذ المثالية الذاتية تنشأ بالضرورة اذا دفعنا بنظرية الذوق العام ذات العالمين : الحقيقي الخارج عن العقل ، والمثالي الذي ينسجه العقل داخله ، إلى

تتبعها، الوعيية التي يترتب عليها انبيار العالم الحقيقي رغم متاعته . ويقول
يوزالكيت إن أي فرد لن يستطيع أن يفهم على وجه حقيقى مشكلة المنطق أو
مشكلة المعرفة أو العلم بوجه عام إلا إذا وجد نفسه وهو يفكر فى صعوبة المثالية
الذاتية ، ويرى بأنه من الضروري ألا نكون راضين كلية عن نظريته الذوق العام
والأ نكون راضين كذلك عن فكرة عالم جاهر مقام لنا لكنى المبدعه فى عقولنا
إن قيمة المثالية الذاتية هى فى انتاجها عدم الرضا هذا وحسب .

وبصورة أخرى أو بمعنى آخر فإن المثالية الذاتية تضع أمامنا السؤال التالى :
كيف نخرج من العقل الى الحقيقة ؟ كيف نخرج مما هو ذاتى الى ما هو موضوعى ؟
لأن علينا أن نتذكر دائما بأن معرفتنا تكون من خلال الشعور على الرغم من أنها
تشهد إلى شئ خارجى .

وعلاوة على هذا فإن المثالية الذاتية يشوبها نواحى نقص ، فهى تصنيف إلى
عالم المعرفة صفات لا تنسب حقيقة إلا إلى مجرى الشعور أو التمثيل ، وإنه لمن
الحقيقى أن التمثيلات الحقيقية الموجودة فى عقولنا عن هذه المجرة مثلا تختلف
من عقل لآخر ، وتختلف عما تمثلناه من هذه المجرة ذاتها من قبل ، وسوف تختلف
دائما ، فهذه تمثيلات تختلف فى كل دقيقة وفى كل ثانية ، هى وجودات متلاشية
عقلية كليا ، وما يعطى منها يعطى بلا رجعة ، هذه هى خاصية التمثيل الذى يقف
وراء مجرى الشعور فهو ذو وجود متلاشى خاص .

ولكن المثالية الذاتية تقول ولأن هذه الموجودات العقلية ذات وجوده متلاشى
خاص ، ولأن كل المعارف تتكون فيها على أنها الوسط الخاص بها ، إذن فموضوع
المعرفة ليس شيئا وراء هذه الوقائع العقلية ، ولا يكون مؤسسا على نسق دائم

مستقل عن إرتباطاتنا العقلية ، (١) ولكننا يجب أن نبرز هذا الاستدلال وأن نجيب : لا ، لا يتبع هذا ذاك ، فالتشيلات التي تأتي وتذهب يمكن أن تشير إلى شيء مشترك ، (٢) وبمعنى آخر ليس هناك مرور في المعرفة بما هو ذاتي إلى ما هو موضوعي ، ولكن يوجد فقط تطور فيما هو موضوعي .

ومن ثم فإننا نقول مقربين إلى موضوعنا بأن المعرفة هي الوسط الذي يوجد فيه عالمنا ككل مترابط ، (٣) وهذا القول أكثر تعبيراً من القول بأن العالم يوجد في العقل أو التمثيل . إن العالم كنسق من الأشياء المتفاعلة لا يمكن أن يوجد فقط في مجرى أفكارنا ، ولكن المعرفة - نحن نقول - هي البناء العقلي للحقيقة ، والمعرفة تتكون بما تضطر إلى أن تؤكده في الفكر ، وبما أننا نضطر لأن نفكر بتأكيد طبقاً لنفس المناهج ، فإن نتائج فكرنا تكون أساقفا متوافقة في التشابه وفي الحقيقة . هكذا يتخلص بوزانكيت من صعوبة المثالية الذاتية التي تمثل صعوبة عاتية أمام المنطق وأمام المعرفة وأمام العلم . ولكننا نجد أنفسنا مرة واحدة أمام ميدان المعرفة - فما هي علاقة المعرفة بالمنطق في هذا النوع من التفكير ؟ وهل للحكم علاقة بالمعرفة ؟ هذا هو ما سنجد الإجابة عليه في الجزء التالي .

* * *

المنطق المثالي والمعرفة :

يذهب بوزانكيت إلى أن المنطق يرتبط إرتباطاً وثيقاً بالمعرفة ، ومن أجل

Bosanquet, B. , The essentials of logic - Lecture II. p. 22. (١)

ibid. , . 22. (٢)

ibid. , p. 22. (٣)

هذا يرضى في كتابيه « أسس المنطق » و « المنطق أو مورفولوجيا المعرفة » إلى تحليل مسهب يبين فيه هذا الترابط الوثيق : فيذهب في كتابه « أسس المنطق » إلى « أن المعرفة هي الحكم الذي يوجد بين تفسيرنا التركيبي لأدراكنا الحالى وبين الحقيقة التى يدمغنا بها هذا الإدراك الحالى » (١) بل يذهب إلى أكثر من هذا حينما يطلق على المنطق اسم مورفولوجيا المعرفة . وهو يقول فى هذا الصدد وهو يقدم كتابه « المنطق أو مورفولوجيا المعرفة » : « لئن باعطائى هذا العمل عنوان « مورفولوجيا المعرفة » ، إنما أقصد أن أشير . . . إلى الدراسة غير المتحيزة للحكم والاستدلال خلال صور عديدة يمكن أن نتعقبها وأن نتعمق علاقاتها فيها » (٢) . وعلى ذلك فما ينبغي بوزانكييت من هذا العنوان هو الإشارة إلى أن اهتمامه هنا لن ينصب على مجرد تصنيف واحصاء انواع الاحكام والاستدلالات ، وإنما سينصب أساسا على الاحكام والاستدلالات التى يمكن تعقبها ورؤية تلافاتها خلال الصور العديدة التى تنبث فيها .

ويوضح بوزانكييت انجاءه هذا فيقول « سوف أعالج صور الحكم والاستدلال كما يعالج العلم صور الحيوانات والنباتات ، لا بروح الاحصاء والتصنيف وإنما بروح التحليل المورفولوجى » (٣) .

ولكن المسألة هنا محتاجة إلى بعض التعديل : فالمورفولوجيا كعلم البيئة أو الشكل الخارجى ، تتضمن تناقضا مع الفيزيولوجيا كعلم الوظيفة الجيوية ، وهذا

Bosanquet, B , The essentials of logic- lecture II, p. 29. (١)

Bosanquet, B. , Logic or the morphology of knowledge= (٢)
introduction, p. 1.

ibid, , p. 1,

(٣)

التضاد إنما يرجع إلى تمييزنا بين الخارج وبين الداخل ، وسنينا تنقل هذه المسألة إلى مستوى المعالجة العلمية للفهم ، فإننا نجد أنفسنا مضطرين لأن نوحّد بين مورفولوجيا المعرفة وبين علم اللغة أو النحو بينما يبقى اسم الفيزيولوجيا العقلية لوظيفة الفكر الحيوية .

ويقرر بوزانكيت بعد ذلك أنه لا يمكن القول بأن هذا النفاض بين المورفولوجيا والفيزيولوجيا خاطئ ولكنه لا يجدى في توضيح وجهة نظر بوزانكيت فنيلا ، إذ أنه يؤمن بالنسقية في مقابل التسلسلية ويرى طبقا لإيمانه هذا أنه لا يوجد في النشاط النسقي للفكر تضادا بين الهيئة أو الشكل الجسمي وبين العملية الحيوية ، (١) ويرى أن هذا الأمر واضح غابة الوضوح في الحيوان الذي تتحد فيه الوظيفة بالشكل أو الهيئة أى تتحد فيه المورفولوجيا بالفيزيولوجيا ، وهذا الأمر نفسه ينطبق على انسق المعرفة ، فصورة الفكر وظيفة حية ، وأوجه والحظات هذه الوظيفة - وهى عناصر الصورة - متباينة . ومن ثم فإن مورفولوجيا المعرفة يجب أن تفسر - لا أن تبعد - فيزيولوجيا الفكر ، فعلم الصورة العقلية يتضمن علم الحياة العقلية ، (٢) .

وسيرا وراء فكرة النسقية هذه ، والنظرة الكلية المترابطة تلك تجد بوزانكيت يوحّد الحقيقة بالمعنى فيقول : إن عالم الحقيقة وعالم المعنى لا ينفصلان حقيقة . والعملية التى يروم المنطق فحصها هى عملية فردية ، وتحديد ذاتى شخصى للشكل الذى هو حقيقى وواقعى ، (٣) .

Bosauquet, B, , implication and linear inference, p, 24, (١)

ibid . p, 2, (٢)

ibid. 6, (٣)

ونحن هنا نجد أن اتجاه بوزانكيث نحو الاتحاد والترابط ، واضح كل الوضوح ، ذلك أنه يربط بين المورفولوجيا وبين الفيزيولوجيا في وحدة أعلى ، ثم يربط وهو بصدد المعرفة بين علم الصورة العقلية وعلم الحياة العقلية ، أى بين مورفولوجيا المعرفة وفيزيولوجيا الفكر ، ثم يربط بعد ذلك - تأييداً لنفس هذا الاتجاه الكلى والترابطى والوجدوى - بين الحقيقة وبين المعنى .

* * *

المعرفة والحكم :

يرى بوزانكيث أن المعرفة ماهى إلا حكم وإثبات ، ومعنى هذا أن كل معرفة هى حكم بمعنى أنها تأكيد إيجابى ، ثم يأخذ بوزانكيث على عاتقه تفسير المعرفة بوصفها حكم فيقول : إن الحكم أو الإيجاب أو الإثبات يتضمن دائماً صفات ثلاثة هى : أنه ضرورى ، وأنه كلى ، وأنه تركيبى .

١ - فالحكم ضرورى ، وفى قولنا هذا ، فإننا نعبر عن كل ما قلناه عن موضوعية العالم فى المعرفة ، فقد خلصنا إلى أن ماهو موضوعى يعنى « ما يضطر لأن يفكر فيه ، والحكم ضرورى لأنه يعبر عما يضطر لأن يفكر فيه . يضطر هنا معناها الاضطرار ، أى : عامل ضرورى يحدث خلا - حركة شعورنا .

ويعنى : يعقب معادله للتفكير : « المواد العالية أو حتى فى المواد غير العلية المشكوك فيها والمعدة وتلك التى نتم فيها بتأملنا ، فنحن عادة ما نسمع ونقرأ عبارات مثل « أنا لا أستطيع أن أقاوم النتيجة » ، « أنا مضطر لأن أعتقد » ، « أنا متناق لكى أفكر » ، « ليس لدى إلا أن أفترض » . وهذه عبارات تحدث كل يوم سواء فى الحديث اليومى وسواء فى المناقشات النظرية . وهى كلها

تشير إلى ما أكدناه سابقا من أن ماهو موضوعى أو حقيقى بالنسبة لنا هو ما نضطر لأن نفكر فيه .

ومن الصعب أن نلاحظ هذه الضرورة فى الأحكام البسيطة والعادية فالحكم ذو المقارنة الحسية مثل « عود ثياب ملون » لا تكون الضرورة فيه ذات نسق عقلى . ولكنها ذات طابع إحساسى لا يستطيع إبعاده . إن العامل العقلى فى مثل هذه الحالة يكون سلبيا وتكون مهمته هى التحذير من تحرك جميع التأثيرات المتنوعة ، العقلى منها والمادى لكى تترك الإدراك الحسى ينقل بحرية إلى العقل .

وأنه لمن السهولة بمكان لآى ملاحظ أن يكشف الضرورة العقلية فى الحكم حتى ولو كان موضوع الحكم غير متأمل فيه كلية ، وكلنا وحتى الجهلاء منا يخضعون للضرورة العقلية حتى ولو لم نكن على علم أو معرفة بهذه الضرورة .

« وفى أى حكم مدرك ، إذا كان واضحا وثابتا ، وأيا ما كان من الأهمية محتوياته المباشرة ، نجد أن التناقض هو أكثر الأشياء أهمية » (١) فعندما نفكر فى الشمال نجدنا نفكر فى الجنوب ، وعندما ندرك الأبيض نفكر فى الأسود . وهذا يربنا أننا مضطرون لأن نفكر فى أتفه الأحكام ، فنبحث عن متناقضاتها كما يربنا كيف أننا نتجه بكل ثقلنا العقلى على أبسط وأتفه الإدراكات .

ألسنا هنا أمام ديكارتىك هيكل ومنطقه ؟ ألا نجد أنفسنا هنا أمام مبدأ عدم التناقض أساس ديكارتىك هيكل وصلبه ؟ إننا حينما نفكر فى الشمال نجدنا نفكر فى الجنوب وعندما ندرك الأبيض ننكر فى الأسود . ألسنا هنا أمام الفكرة ونقيضها ولا ينقصنا إلا أن نبحث عن المركب منهما لكى يكتمل الثالوث الهيكلى ؟ نعم

إن بوزانكيث هنا لا ينص صراحة على المركب من الفكرة ونقيضها ، بل كنعنا نعلم أنه يروم السكالية والوحدة والترابط . وهذا الهدف - هدف الربط بين الأفكار والتوحيد بينها - يدعو بوزانكيث إلى تقرير ذلك المركب سواء أنص عليه أم لم ينص ، إذ الفكر عنده دينامي متحرك ، كما أن حركة التوحيد والربط لا يمكن أن تقف عنده عند الفكرة ونقيضها فقط ، والنتيجة هي أن بوزانكيث في منطقته المثالي طبق الثالث الهيجلي ، وقد يقال بأن بوزانكيث يربط الأفكار بطريقة مخالفة للثالث الهيجلي ، ولنعنا نعلم أن بوزانكيث ينادى أيضا بالمطلق ، والسكى تتحد القضايا والأفكار والمعارف حتى تصل في النهاية إلى المطلق ، لا يمكن أن يكون اتحادها ، بأية طريقة ، حيثما اتفق ، بل يجب أن تكون ثالوثية هكذا السكى تصل بالتدريج من التشتت والتبعثر إلى الوحدة المطلقة في المطلق .

٢ - والحكم كلى : ونحن نتحدث هنا عن السكالية بالمعنى العام أى من حيث كونها نهاية لآى حكم أيا ما كان . وإذا إدعينا أن جميع طبائعا العقلية واحدة لأصبح د أن تكون كليا ، مجرد نتيجة لكونك ضروريا . لئنى لا أشرف فقط . بأن حكى هو أمر لا مفر منه بالنسبة لى ، ولكنى لا أشك لحظة بأن هذا الحكم ضرورى أيضا بالنسبة إلى كل كائن عاقل . فإذا لم يوافقنى شخص ما فى حكم لى ، فإننى أحاول أن أضع الحالة أمامه تماما كما هى فى عقلى ، وأكون متأكد تماما من أننى إذا أستطعت أن أفعل هذا ، فإنه سيضطر لأن يحكم كما حكمت ، (١) .

ولما كان العقل نسقا بالضرورة ، فإن كلية الحكم تتضمن شيئا آخر أكثر من كونها شيئا اضطوريا على كل واحد منا ، مادام قد توفر لكل منا نفس المواد ، فكلية الحكم تعنى أيضا أن هذا الحكم الخاص بى يجب أن يتوافق مع أحكام سائر

الأشخاص . وإذا كان حكمى غير متوافق مع أى حكم آخر - له نفس المواد -
فإننا نعتقد بأن واحداً من هذين الحكمين يكون خاطئاً ، أى أننا لا نقبل احتمال
أن يكون العالم الحقيقى الذى كونه الآخرون غير متوافق مع العالم الحقيقى
الذى أكونه .

ومن ثم فإن المعرفة ، من حيث هى حكم ، ضرورية وكلية وبالمعنى العام
فإن هذا حقيقى بالنسبة إلى كل الأحكام ، (١) .

٣ - والحكم تركيبى : الصفتان الماضيتان لا نضرباننا شيئاً عن ماهو الحكم ،
والذلك فعلى أن نفحص طبيعة الحكم فيما بعد ، ونحتاج الآن إلى أن نفكر فى هذا
الحكم من ناحية الإيجاب أو الإثبات ، ومن هذه الزاوية يمكن وصف الحكم
بأنه د إعلان لنفسه عن مدركاتنا لى تكون اسقاطاً متحدداً مع معطيات هذه
المدركات ، (٢) وهنا قد نقبل على الترتيب بين المعطيات وبين التفسير ، وأن
نقيم بينهما علاقة متبادلة ، وعلاقة التبادل هذه إنما هى نتيجة للتركيب أو إذا
صح القول هى خاصية فنية لعالمنا الحقيقى ، فنحن لا نستطيع أن نحصل على
معطيات بدون أن نكيفها بحكم .

والآن فإن المعرفة هى الإثبات أو الحكم الذى يوسد بين تفسيرنا التركيبى
لإدراكنا الحال وبين الحقيقة التى يدمنها بها هذا الإدراك الحال ، (٣) .

وسوف نأخذ الآن مثالين ، الأول من الرؤية والثانى من السمع . فهنا

Ibid. : p. 27.

(١)

Ibid. : p. 27.

(٢)

Ibid. : p. 29

(٣)

منضدة ، وفي اللغة العامة نعن نقول جميعا ، إنما نرى أن هذه منضدة ، وهذا التعبير صحيح لأن الرؤية الإنسانية هي حكم ، ولكن إذا سألك أحد أن ترد إدراكك إلى مصطلحات الرؤية البسيطة ، فأنت لن تستطيع ذلك إلا إذا كنت محلا نفسيا أو رساما ماهرا ، وسوف تصبح نظورك وتفسيرك منصبان على نقطة واحدة فقط مع إبعادك لصفى العمق والمسافة . أما الرسام الماهر فهو يتعمق بمستواه العالى فى القوة الإدراكية إلى أعق من المستوى العادى الذى يوجد فى هذه النظرية وذلك التفسير ، فعلى الرسام أن يترجم إدراكه للشيء فى المكان إلى سطح مستوى وملون ، واختلاف ذلك المنظور الملون عن المعطيات الموجودة فى مكان إنما يرجع إلى التفسير المتضمن فى الإدراك الحسى . وعلى الرغم من أن كل خبرات اللمس والحركة التى تعرف عن طريقها صلابة الموضوع لا تعطى للعين ، فإننا نعرفها مع ذلك عن طريق الرؤية . يقول بوزنيكيت إن هذه السمات لا تعطى للعين وحدها ، ومع ذلك فنحن لا نستطيع أن نفصلها عن تلك التى تعطى للعين وحدها ، (١) .

وعلى ذلك فإن رؤيتنا للمنضدة تتضمن سماتاً أخرى قد لا تظهر للعين وحدها ، ومعنى ذلك فإننا حينما نحكم إنما نقوم بعملية تركيبية بمعنى أننا نركب الإدراك المعين متعلقاته من إدراكات أخرى ، وعلى ذلك فمالمنا مركب بواسطة الحكم ، إذ أن عملية الإسهاب المفسر إنما تمر باستمرار من اللاشعور إلى الشعور أو من اللاوعى إلى الوعى . وكل حكم محدد إنما يتضمن عنصرا مثاليا وتوسيعا وتفسيرا .

وسوف ننظر فى مثال آخر آخذين الإثبات التالى هذه عربة ، على شرط

أن يكون هذا الإثبات آتيا من سماع صوت عربية ، ففي هذا المثال يمكننا أن
نفصل الماديات عن الإسهاب والتفسير اللذين يدورا حولها . ونحن نعلم أن
تفسيرنا المؤسس على الصوت يمكن أن يكون خاطئا ، إذ يمكن أن يكون هذا
الصوت صوت سيارة وليس عربية . والآن قارن ما سبق بالإثبات التالي « ذلك
الذي أراه عربية ، فهذا الإثبات أو الحكم له نفس العناصر مثل الحكم الخاص
بالإدراك الصوتي ، ذلك الذي أسمعه ، عربية ، ولكن الخاصية المعقدة في الصوت
تشير كتفسير موضوعي لها إلى حركة العربية ، وإلى النوع الخاص لقوة دفعها ،
كما يرتبط بصوت العربية كما نعرفه ، وإلى سمات مثل خشونة الصوت أو ارتفاعه
تزايد أو تناقصه . كما يرتبط أيضا بالسرعة وبالوزن وبغيرهما . ولكن من
السهل أن ننظر إلى الصوت وحده وفي حد ذاته منفصلا عن تفسيره . ونحن
نقول أحيانا (إنني أسمع صوت عربية) بنفس المعنى الذي نقول فيه (إنني أرى
عربية) ولكن في حالة السمع نقول دائما (هذا الصوت يشبه صوت العربية) مثل
هذا القول وغيره يتضمن شكاً .

ومن ثم فنحن نرى هنا استمرار البناء أو التكوين العقلي للحقيقة ابتداء من
رؤية معينة أو سماع صوت معين وهذا ينطبق على بقية الإحساسات . ويمكننا
الآن أن نذهب إلى أن معرفتنا أو أن عالم معرفتنا يوجد لدينا كحكم أي كإثبات
يوسع فيه إدراكنا الحالي بواسطة تفسير متتالي يتحد به ^(١) وهذا التفسير
وذلك الإسهاب ضروريان وعامان ومن ثم فهما موضوعيان كما لما بالمعنى السابق
وهو ما نضطر لأن نفكر فيه . يقول بوزانكيت « إن النسق الكلي لعملية التركيب
أي إدراكنا الحالي المصحب بالتفسير هو ما نعنيه بالحقيقة ... وكل حكم إذن

يثبت حقيقة شيء ثم يثبت حقيقة تحديد جزئيا بهذا الشيء (١) ، إن المعرفة توجد في صورة إثبات للحقيقة ، وعالمنا كما يوجد بالنسبة لنا هو وسط المعرفة ويتكون بالنسبة لنا من الإثبات القائم على الحقيقة .

ويذهب بوزانكيث إلى أننا لا يجب أن نسأل ماذا تدرس المعرفة ، ومتى تبدأ ومتى تنتهى فهذا سؤال لا جدوى منه ، لأنه إذا كان لنا أن نتهكم على السؤال التالى (ماهى قوانين الحركة التى تدرسها العلوم الميكانيكية ؟) فإننا فى هذه الحالة وحدها نستطيع أن نتهكم أيضا على السؤال (ماهى قوانين المعرفة التى تدرسها المعرفة ؟) والإجابة على هذين السؤالين واضحة ، فكما تعبر قوانين الحركة عن خصائص الأجسام المتحركة كما تتحرك ، كذلك تعبر قوانين المعرفة عن خصائص الموضوعات التى نعرفها كما نعرف .

د وأول خطوة فى المعرفة بالنسبة للفكر المتحضر هو إطلاق الأسماء (٢) فهذه تحتاج إلى تمييز الأشياء والتعرف عليها . ويجب أن نذكر أن كبار المكتشفين هم وحدهم القادرون على إضافة أسماء جديدة إلى العلم . ويعتقد بوزانكيث بأن عظمة أفلاطون وأرسطو إنما ترجع فى المحل الأول إلى اكتشافهما أسماء وكلمات جديدة مازالت باقية حتى اليوم ، ويرى بوزانكيث أن (الكلمة المفردة تتضمن دائما عبارة ، وعادة حكما (٣) .

إن فعل التسمية يقول بوزانكيث يتضمن فى المحل الأول (دلالة منطقية) ،

Ibid. , p. 32. (١)

Bosanquet, B. Logic or the morphology of knowledge. (٢)

Introduction, p. 7.

Ibid. . p. ٩.

فعندما يقول شخص ما (الشمس) فإن هذا يشير في ذهننا مباشرة الصفات أو
الكيفيات المرتبطة بهذا الاسم أو الموضوع، كأن تكون الشمس دائرية أو موهجة
أو غير ذلك من الصفات، كما أنه يشير في ذهننا عمليتي التحديد والمقارنة. وفي
هذا يقول بوزانكيث، هل التسمية تتضمن عمليتي المقارنة والتحديد؟ وهل تتضمن
حكما كحكم الإحساس؟ إننا إذا نظرنا إلى نشاط الفكر التأملي الرفيع فإننا لن
نتردد على إجابة هذين السؤالين بالإيجاب (١).

أليس فيما سبق برهان واضح على أن المنطق عند بوزانكيث يبدأ بالحكم
لا بالتصور؟ وهذا ما سنوضحه فيما بعد.

علاقة المنطق بالمعرفة :

يقال بوجه عام أن المنطق عام صوري، بمعنى أنه يعالج صورة المعرفة لاعتماها
أو مادتها، وصورة أى موضوع هى ما يبدو عليه هذا الموضوع، وما يمكن
للعقل أن يحتويه، بينما يبقى الموضوع كحقيقة فيزيقية كما هو. لقد قام الرأى
الإغريقى بلا شك على مثل تلك الفكرة وهى أننا فى معرفتنا أو فى تذكرنا لشيء،
فإن عقلنا يحتوى على صورته بدون مادته. ومن ثم فإن الصورة تكون بالنسبة
إلى العارف الشكل أو البناء الذى يعطى للشيء ماهيته، والتي عن طريقها نحن
نعرف على هذا الشيء كلما رأيناه. فالصورة هى الهيئة أو الشكل بينما المسادة
أو الهيولى بلغة أرسطو هى الأساس المادى للمبوس للشيء.

ولا توجد مادة بدون صورة، فإذا كانت المادة بدون صورة فإنها ستصبح
بدون كيفيات، ومن ثم تصبح غير قادرة على أن تفعل أو تنفعل، فمادة السكين

هى للصلب وصورته هى شكلها ، ولكن كيفيات الصلب تعتمد على خاصية وترتيب معينين فى جزئياته ، وهذه كما يقول سيكون هى صورة الصلب . ولكن إذا كان للصلب صورة فالسكين له صورته ، ومادة الصلب تستطيع أن تأخذ صوراً أخرى غير صورة السكين . وبالمثل فإن المرمر له صورته وهى كيفياته المحددة كمرمر (الكيميائية والميكانيكية) ولكن هذا المرمر فى التمثال يكون مادة ، وتصبح الصورة هى الشكل الذى أعطاه النحات .

وبتطبيق هذا التحديد على المعرفة بوجه عام فإننا نستطيع أن نقول أن كل العلوم صورية وأن نقول أيضاً أن المنطق علم صورى وأن الهندسة علم صورى وحتى الفيزيقيات علوم صورية ، فكل العلوم صورية ، لأن هذه العلوم تقوم على تقديرها للخصائص الكلية للأشياء أى البناء الذى يحملها ما تكون عليه .

والعلوم تختلف فى درجة الصورية . فكل علم يعالج نوعاً من الكيفيات التى يهتم بها ، ولكن المنطق لا يهتم بهذه الكيفيات الخاصة بالموضوعات المختلفة وإنما يعالج كيفيات تتمثل بدرجة معينة فى كل شئ ، بغض النظر عن كثرة الكيفيات التى توجد فى كل موضوع على حدة ، ومن ثم يعالج هذه الأخيرة كمادة لا كصورة . وبهذا المعنى فإن المنطق علم صورى بكل ما فى كلمة صورى من تركيز وتأکید ، على الرغم من أنه ليس صورياً تماماً كما يفترض فيه غالباً ، إذ الموضوع المادى المنطقى هو المعرفة من حيث هى معرفة أو صورة المعرفة ، أى كيفيات الموضوعات أو الأفكار من جهة كونها أعضاء فى عالم المعرفة ومن الضرورى الآن أن نميز صورة المعرفة بهذا المعنى عن مادتها أو محتواها ، فمادة المعرفة هى ذلك النطاق الكلى من الواقع الذى يعالج بواسطة العلم أو الإدراك فالعلم أو الإدراك يهدفان إلى التوصل إلى إجابات على كل مشكلة من المشاكل التى تقابلها ، أما المنطق

فإنه يهدف إلى فهم النمط والمبادئ المتعلقة بكل من المشكلة والإجابة ، فإدراك الواقعة هي تفاصيل الإجابة المتخصصة أما الصورة فهي النمط والمبادئ الموجودةان في أمثال كل تلك الإجابات .

ويبدو أن جيفونز - يقول بوزانكيت - قد أخطأ خطأ كبيراً في هذه النقطة فهو يقول ، إن الاسم الذي أعطى إلى المنطق وهو علم العلوم يصف القوة الانتشارية الواسعة للمبادئ المنطقية وتغلغلها في كافة دوائر العلم والمعرفة . وهذا هو ما جعل مؤسسي الفروع المتخصصة يهتمون غاية الاهتمام ببيان ولائهم لأعلى العلوم أي المنطق . ويرى جيفونز أن الدليل على هذا هو أن هؤلاء المتخصصين في الفروع المختلفة يسمون دائماً أسماء تتضمن الولاء أو الوفاء ، فنحن نجد اسم المنطق في كل العلوم تقريباً ، إذ أن العلوم تنتهي بالمقطع Logy وهذا المقطع مأخوذ من الكلمة Logio ، ومن ثم تصبح الـ Geology المنطق الذي يفسر تكوين القشرة الأرضية ، ويصبح الـ Biology المنطق المطبق على ظاهرة الحياة . ونفس الشيء ينطبق على Zoology, Psychology, physiology, Anthropology وغيرها من العلوم . فكل علم من هذه العلوم يقول جيفونز إنما يعترف بوضوح بأنه منطق خاص ما دمنا نجد أن اسمه يضم إليه المقطع Logy .

ويرى بوزانكيت أن هذا التفسير الذي يربط بين اسم المنطق وبين نهايات أسماء العلوم ، إنما هو تفسير خاطئ تماماً ، ذلك لأن المصطلح Logio لا يتوافق مع المقطع Logy في كلمة مثل Zoology ولكنه يتوافق مع المقطع Zoo الذي يشير إلى نطاق أو مجال علم معين لا إلى أصيته كعلم . وبالمثل فإن العبارة (علم العلوم) لا تعني أن المنطق هو العلم الذي يشتمل على العلوم المتخصصة ، وإنما تعني أن المنطق هو العلم الذي يعالج الكيفيات العامة والعلاقات التي تكون مشتركة في

كل العلوم من حيث هي كذلك، ولكنه يحذف المادة منها وليس الصورة، أى يحذف المحتوى الخاص بالتفاصيل التي يتناولها كل علم على حدة من وجهة نظره الخاصة. وأنه لغريب - يقول بوزانكيث - أن يقال أن كل علم هو منطق خاص أو أن البيولوجيا هي منطق مطبق على ظاهرة الحياة . فـ هذا الخلط إنما يحطم النزاهة المنشودة في كل معرفة وحقيقة .

وعلى هذا النحو فإن العلاقة بين محتوى أو مادة المعرفة وبين الصورة هي الخاصة العامة للمعرفة ، ذلك أننا لا ندرس موضوعات المعرفة مباشرة كلما أدركناها ، وإنما أن ندرسها بطريق غير مباشر . فموضوع علم النبات نشأته وتطوره ، هذه مادة أو محتوى المعرفة في هذا العلم ، ولكن العالم بعد دراسته وأبحاثه وافتراضاته يكشف علاقات وكمييات تكون بمثابة صورة المعرفة في هذا العلم ، ولكن هذه الصورة هنا تكون مادة بالنسبة إلى المنطق . ومن ثم فهناك نوعان من الكمييات والعلاقات ، النوع الأول هو كمييات وعلاقات الموضوعات التي تكون بمثابة الصورة في البناء المعرفي المتعلق بجزء من الطبيعة مترافق مع مادة أو محتوى المعرفة بوجه عام ، والنوع الثاني هو كمييات وعلاقات الموضوعات التي تكون بمثابة الصورة في البناء المعرفي لعالم الحقيقة والمتعلق بصورة المعرفة التي تعالج بتساؤل عام وهذا ما نسميه المنطق .

إن صورة المعرفة - يقول بوزانكيث - تعتمد على مادتها بدرجة معينة ، (١) فإذا كان المنطق غارقاً في إتحاده مع النطاق الكلي للعلوم المتخصصة فإنه ينتهي لخلوه من كل التوافقات مع الفهم الحى . إن ما يدعى بالمنطق الصورى في كل صورة سواء كما ذكره هاملتون أو طرمسون في قوانينه الصورية للفكر أو كما أوضحه

الأساس الرمزي كما فعل بول وغيره إنما تستند إلى خلل رئيسي واده ، إنما نعتبر أن هذا المنطق الصوري هو نظرية عامة للمنطق - لأنني هنا - يقول بوزانكيت - « أدین كل محاولة تستخدم الرموز في شيء أكثر من توضيح النقاط المتعلقة بالعمليات المنطقية » (١) .

وهنا نلص بواذر نقد بوزانكيت للمنطق الصوري ، بقوانينه الصارمة ، وبتجاهله الجامدة . كما نلص هنا أيضا بذور عدم قبوله للمنطق الرمزي . وعدم قبوله للمنطق الصوري والمنطق الرمزي على هذا النحو ، إنما يهد الطريق أمام البناء المثالي للمنطق ، الذي سوف نرى ، أنه لا يقبل في صميم هذا البناء تلك الصورية الجامدة الصارمة ، ولا تلك الرمزية الجافة .

فكل هذه المحاولات تساهم بواسطة القوانين التقليدية القديمة للذاتية وللتناقض ولالثالث المرفوع في الاغلوطة الرئيسية لنشيل الحكم بواسطة شيء لا يمكن أن يكون ولا يستطيع أن يكون بأية طريقة رمزا كافيا لأن واحد من هذه القوانين الثلاثة .

ويرى بوزانكيت تأكيد اتجاهه هذا المناهض للصورية والرمزية ، أن أي صورة لأي شيء إنما تعتمد بدرجة معينة على مادة هذا الشيء . فتمثال من المرمو يختلف قليلا إذا كان من البرونز ، والشكين يصنع من الصلب ، ولكنك تستطيع أن تحصل على سكين غير جيدة إذا صنعتها من حديد أو نحاس ، ولأنك لا تستطيع أن تصنع سكيناً من الشمع ، والنتيجة أن مواداً مختلفة قد تتخذ نفس الصورة بدرجة كبيرة أو قليلة في حدود معينة.

ولنأخذ الآن كمثال على هذا استخدام العدد في فهم الموضوعات ذات الأنواع المختلفة والمثال في بوزانكيت :-

افترض أن هناك أربعة كتب في كومة على المنضدة ، وأن كومة الكتب هذه هي الموضوع ، إننا نرغب حينئذ في أن ندرك هذه الكومة ككل مؤلف من أجزاء . ولكي نقول هذا فإننا ببساطة نعد الكتب (واحد، إثنان، ثلاثة، أربعة). وإذا حذف واحد منها فإننا ببساطة لن نعد ، وإذا أضفنا إليها واحد آخر فسيكون لدينا واحد أكثر . ولكن الكتب ذاتها من حيث هي كتب لن تتغير بحذف واحد منها أو بإضافة واحد إليها ، فهذه الكتب أجزاء لا تكثر بعضها البعض ، وهي مؤلف كومة يكتفى بتحليلها أو تركيبها بواسطة عد أجزاء هذه الكومة .

ولكن إذا استبدلنا هذه الكومة ذات الأربعة كتب بمربع ذي أضلاع أربعة ، فإننا نستطيع أن نعد هذه الأضلاع بلا شك كما نعد الكتب ولكننا لا ندرك طبيعة المربع بواسطة عد أضلاعه ، فهذا العد وحده لن يميزه عن أربعة خطوط مستقيمة مقامة في أى اتجاه . ولكن لكي نستطيع أن نصل إلى طبيعة المربع فعلياً أن نعتبر أضلاعه متساوية أى أن نعتبره ذات أربعة خطوط متساوية ، وعليها أن نعتبر أن هذه الخطوط المستقيمة المتساوية مرتبطة فيما بينها على نحو معين بحيث تكون شكلاً له أربع زوايا قائمة . وعليها أن نميز هذا المربع عن شكل آخر له أربعة جوانب متساوية ولكن زواياه ليست زوايا قائمة ، وأن نلاحظ أننا إذا حذفنا ضلعاً فإن المربع سيصبح مثلثاً بكميات مختلفة تماماً عن كميات المربع ، وإذا أضفنا ضلعاً فإن المربع سيصبح شكلاً خماسياً .

والآن فإن هذه الكومة من الكتب ، وهذا المربع موضوعان للادراك ، ولكن إذا نظرنا بعمق فإننا نرى على التو أن « المادة » أو الصفات الفردية لكل

من هذين الموضوعين تتطلب صورة معرفيه تختلف من الأولى إلى الثانية فالحكم
« هذه الكومة من الكتب ذات كتب أربعة » يتصل بالإدراك العددي بينها الحكم
« المربع ذو أضلاع أربعة » يتصل بالضرورة النسقية .

ولكن لماذا لم نجعل كلا الحكمين في صورة منطقية واحدة ؟ ولماذا نقول
« هذه الكومة ، this و « المربع ، the » ؟ ولماذا لا نقول this في القضيةين أو the في
كليهما ؟ ذلك لأن « المادة » المختلفة تتطلب ذلك الاختلاف في « الصورة » . والآن
دعنا نحاول أن نضع هذه موضع تلك .

فإذا قلنا « الكومة من الكتب ذات أربعة كتب » فإننا إذا فهمنا هذه القضية
على أنها مساوية للقضية « هذه الكومة » لكأننا هذه القضية صحيحة ، أما إذا فهمنا
« الكومة » بنفس فهمنا لـ « المربع » فإن حكمنا سيصبح خاطئاً ، لأن القضية
سيصبح معناها « كل كومة من الكتب ذات أربعة كتب » علماً بأن الحكم المنبثق
من الإدراك لا يشمل هذا التعميم أو التكبير . ومن ثم فإن نستطيع أن ننقل من
this إلى the .

ودعنا نحاول ثانية . فعندما نقول « هذا المربع ذو أضلاع أربعة » فإن قولنا
هذا لا يكون خاطئاً تماماً وإنما يكون مدعاة للسخرية ، إذ ما الذي يجعل ذلك
الذي لا يعرف الهندسة مثلاً أن يحكم بأن هذا مربعاً ! وفي هذه الحالة فإن هذا
الذي لا يعرف الهندسة ليس له الحق إلا أن يقول « هذا المربع » أو « ذلك
الشكل » له أضلاع أربعة .

ونخلص من هذا إلى أن الموضوعات تختلف في طبيعتها كمعرفة كما تختلف في
كيفيةاتها الفردية ، وإختلافاتها تلك تتمتع على الطريقة التي ترتبط بها أجزاؤها .
لقد أخذنا مثالين من المعرفة ووجدنا أن حالة الارتباط بين الأجزاء تتطلب

أنماطاً مختلفة من الأحكام لكي تعبر عنها ، أما السبب في ذلك فيقول بوزانكيث
و أن علاقة الجزء بالكل هي صورة من علاقة الذاتية بالإختلاف ، فكل حكم
يعبر عن وحدة بعض الأجزاء في كل ، أو يعبر عن وحدة بعض الاختلافات في
الذاتية ، وهذا هو معنى (التركيب) في المعرفة^(١) . ونحن نرى إذن أن المعرفة
توجد في الحكم كتركيب للحقيقة .

ويرى بوزانكيث أن تعبير الكل والأجزاء يستخدم بالمعنى الدقيق وبالمعنى
الواسع ، فالمعنى الدقيق يعنى الكل ، كالكيا ، أى كلا يقوم على إضافة أجزاء
من نفس النوع ، وبهذا المعنى يكون الكل هو مجموع الأجزاء . ولكن يلاحظ
بوزانكيث أنه حتى في هذا المعنى فإننا نجد أن هناك ذاتية في الصفة التي تميز
الأجزاء وإلا فلن يكون هناك شيء يجعلها تجمّع إلى كل معين وعلى ذلك فأجزاء
العمق تكون كلا من العمق ، وأجزاء الكثافة تكون كلا من الكثافة ، وهكذا .
والكليات من هذا النمط السكى هي مجموعات ، والعلاقة بين الكل والجزء بهذا
المعنى هي حالة بسيطة جدا للعلاقة بين الاختلافات والذاتية ، كما أن الكل
يصبح كذلك أيا ما كان من الإضافات التي تضيفها إلى هذا الكل . وهذا
ينطبق على حالة كومة الكتب ، فهذا الكل يصبح كذلك مهما أضفنا إليه
من كتب أخرى .

ولكن هناك كل آخر ينطبق على حالة المربع الذى ذكرناه فمماثل في المربع
علاقات مختلفة تماما ، وكميات متباينة عن الخط المستقيم الذى ندركه منعزلا ،
وفي هذه الحالة فالكل لا يتكون من مجرد إضافة الأجزاء إلى بعضها ، فهذا كل
هندسى لا عددى ترتبط أجزاؤه طبعا لضرورة صورية معينة متأصلة في طبيعة

المربع ، بمعنى أن الأجزاء هنا يجب أن تشغل مكانا محددا بالنسبة إلى بعضها البعض فأنت لا تستطيع أن تصنع مربعا بمجرد إضافة ثلاث زوايا قائمة إلى زاوية قائمة أخرى أو بإضافة ثلاثة مستقيمت إلى مستقيم رابع بل إنك يجب أن تتركب هذا المربع بطريقة محددة لكي تحقق شروطا معينة . ومن ثم فالذاتية هنا ليست ذاتية مجموع وإنما هي أكثر من ذلك ، إذ العلاقة هنا بين الكل والأجزاء علاقة أكثر وضحا ، إنها تحتاج إلى العقل الحى أكثر من احتياجها إلى مجرد الصنع أو الجمع . وسنرى تطابق هذا بوضوح عندما يبين عرضنا لفلسفة بوزانكييت السياسية ، فنحن نجد بوزانكييت في سياسياته يفرق بين الإرادة العامة الحقيقية وبين إرادة المجموع ، ويرى أن الإرادة الأخيرة ليست حقه أو حقيقة لأنها ليست عنده إلا مجرد جمع أو إضافة .

هذا وهناك كل جمالى يكون الكل فيها أكثر من مجموع الأجزاء ويكون الترابط والتناسق فيه أمرا ضروريا . وسنرى تفصيل ذلك عند عرضنا لفلسفة الجمال عند بوزانكييت ، فهو حينما ميز بين الجمال البسيط وبين الجمال المركب ، ذكر أن هذا الأخير ليس مجرد جمع أو تجميع من الجمال البسيط ، بل أنه يكون أكثر من مجموع الأجزاء .

والجزء كما يذهب إلى ذلك بوزانكييت ضرورى للكل فهذه اللوحة المملوءة بالتفاصيل والأشخاص والحيوانات والأشجار وغير ذلك لا يمكن أن تقطع منها أحد شيء أو أحد جزء فيها وإلا لادى ذلك إلى انهيارها وإلى ضياع جمالها . وهذا يجعلنا نقرر بأنه إذا تغير أى جزء أو اقتطع فإن الكل تغير تماما . كما أن الجزء ضرورى للكل فإذا تغير تغير ، كذلك . بل إننا نرى هنا أن الجزء ، ذلك لأن إدراك الجزء بمفرده بعيدا عن الكل الذى يحتويه يكون مختلفا عن إدراكه خلال هذا الكل .

١٢٠ -

ويسمى بوزانكيت أجزاء المجموع بالوحدات، أما أجزاء النسق المجرد مثل الشكل الهندسي فيسميها بالعناصر بينما يسمى أجزاء النسق العيني كالإنتاج الفني أو العقلي أو الاجتماعي بالأعضاء .

وإذا أردنا الآن أن نلخص ما قلناه عن طبيعة المعرفة وعلاقتها بالمنطق فإننا نقول مع بوزانكيت « المعرفة دائماً حكم ، والحكم تركيب ، تركيبه نحن من العالم الحقيقي ، وتركيب العالم الحقيقي يعني تفسير أو توسيع إدراكنا الحالي بما نضطر لأن نفكر فيه ... وعملية التركيب توضح دائماً الكل بأجزائه ، الذاتية باختلافاتها ، أى أنها دائماً عملية تحليلية وتوكيدية . وموضوعات المعرفة تختلف من جهة العلاقة بين أجزائها وبين الكل ، وهذا يعطى الحافز إلى ظهور أنماط مختلفة من الأحكام والاستدلالات ، وهذا الاختلاف في صورة المعرفة هو اختلاف في محتوى أو مادة المنطق ، ذلك الذى يعالج موضوعات الخبرة وكيفياتها كموضوعات في عالم عقلي ، (٢) .

هذا ويرغب بوزانكيت في آخر المحاضرة الثالثة من كتابه، أسس المنطق فى أن يحقق أو يوضح أمرين وهما : -
الأول : أنه يأمل فى أن يجعلنا نتعلم بأن عالم معرفتنا هو عالم حى نامى مدعم بطاقتنا العقلية .

الثانى : أنه يحاول أن يوضح بجلاء أن معرفتنا تلك الحية والنامية تشبه عالم الحيوان أو النبات فى كونها مولفة من أنساق لامتناهية وبسيطة ، كل منها وكلها له نفس الوظيفة وله أجزاءه وأعضاؤه المتوافقة ويتشكل ويتغير بالتوافق مع البيئة المحيطة .

* * *

- ٢٢ -

عناصر المنطق المثالي البوزانكيي :

انتهينا حتى الآن إلى أن الحكم هو بداية المنطق عند بوزانكيي ، لأن
 أى فكرة أو خطوة حينما تطرأ على الذهن إنما تشير إرتباطات متنوعة وعلاقات
 متعددة ، بل إن الإسم - أى اسم - يشير كما رأينا إلى دلالات منطقية وإذن فالمنطق
 المثالي لن يبدأ كما بدأ المنطق الصوري أو غيره بالانطباعات ثم بالإحكام . لن
 الأحكام في المنطق المثالي تفرض ذاتها من أول وهلة ولأول مرة .

وسوف نجد هنا كيف أسس بوزانكيي منطقته الفلسفي أو المثالي على فكرة
 أن الحقيقة هي الكل ، وعلى أن الشعور اليقظ هو أساس للم كفكرة وإرادة
 ورغبة ، ثم سنجد فكرة الترابط بأقوى صورها في هذا المنطق المثالي الكلي ، كما
 سنجد بوزانكيي يربط نظريته في الحكم - أساس المنطق عنده - بالمطلق .
 وبوزانكيي في سبيل إقامة هذا المنطق المثالي يأخذ على عاتقه الرد على المعارضين
 عليه ثم يأخذ كل من المنطق الرمزي والصوري والتكويني والانجهاات الواقعية
 الساذجة والبراجماتية بالنقد .

. . .

أولاً : الشعور اليقظ أساس للعالم كفكرة وازدة وغاية :

إن معنى الحكم عند بوزانكيي ، كما ارتأينا إرهافات ذلك فيما سبق ليس
 هو المحمول الذي نضيفه إلى الموضوع ، بل بالعكس من ذلك فمعنى الحكم عنده
 معادل للشعور الإنساني اليقظ في اهتمامه بالعالم .

وإذا كان الحكم يتكون من امتداد إدراكاتنا بواسطة التفسير الذي نكون
 حقيقة متساوية مع محتوى هذه الإدراكات ، فإنه لن الواضح أنه لا يمكن أن يكون

- ١٢٩ -

محددًا بالقوائم الخاصة ، وبالحقائق التي تنطقها من حين لآخر بواسطة اللغة . وأكثر من هذا يقول بوزانكيث : فإن كل شيء محدوده نطقا يتضمن الكثير مما لا تحدده بالنطق ، (١) .

ويعطى بوزانكيث المثال التالي فيقول : إذا قلت لىنى سأركب القطار من ميدان د سلون « لكى أصل إلى «أسكس هول» فإننى هنا أذكر فقط حقيقة قطار واحد ، وميدان واحد ، ومبنى واحد ولكن قولى هذا إنما يشير فى الحقيقة إلى وقائع لاحصر لها ، وهى كل العناصر الموجودة فى عالمى ، والتي تجعل قولى هذا مقبولا . فهذا القول يتضمن الحقائق التالية : على السابق بطرق السكة الحديدية ونظامها ، وبلندن والعالم المتمدين عموما ، كما يتضمن حقيقة هذا المكان الذى سوف أصل إليه (وهو مكان جامعى) والمقابلات التى سوف تتم فيه ، وعن الجماعة الموجودة هناك ، وعن حياتى الخاصة فى هذا الجامعة التى تمثل نسقا ، ومكانى ومشاركاتى فى هذا النسق وغير ذلك .. لىنى حينما حكمت لم أتبه إلا إلى جزء واحد فقط من هذا ، ولكن كل هذه الحقائق ترتبط فى كل مترابط ولا ينفصل جزء منها عن الآخر . وعلى الرغم من أننى لم أثبت هذا الكل المترابط فى هذه الكلمات المحددة ، فإن هذه الكلمات يجب أن تشير إلى باقى العالم الذى لم تذكره الكلمات . وهكذا ، فكلمة كانت يقظتنا كاملة ، كلما أدركنا عالمنا كحقيقة (٢) .

ويذهب بوزانكيث إلى أن العالم هكذا مترابط ومرتهط تمام الارتباط وهو يقول أن خير مثال على هذا هو ترتيب الموضوعات والأشياء فى المكان . فالصورة البصرية التى يكونها كل منا عن الحجرة مثلا هى بالطبع حكم لىبائى أو لىجائى

Bosanquet. B., The essentials of logic-lecture 11 ,p,83, (1)

ibid , p. 34.

(2)

١٢٥

وكلمنا نظرننا حولنا (فى هذه الحجرة) رأينا أن المسافات بين الموضوعات والجدران ، وأشكالها وأوضاعها تبدو وكأنها انطبعت فى عقولنا بدون مجرود . ولكن الحقيقة هى أن هذه المسائل كلها إنما تنتج عن تعليم طويل فى فن الرؤية وعن خبرات الحواس الأخرى . إنها إسباب أو تفسير للإدراك الحسى ، وهو إسباب أو تفسير حقيقى لأنه يكون نسقا متوحدا مع محتوى الإدراك الحسى ، ويمسنا من خلال هذا الإدراك ومن ثم فهو يوجد بالنسبة لنا فى صورة حكم . وعلى ذلك فعلمنا كله سواء منه ما تعلق بالأشياء أو ما تعلق بتأريخى الشخصى أو ظروفنا إنما هو عالم مرتبط تماما .

وهذا الترابط الضرورى إنما يرجع إلى الشعور اليقظ . وبالطبع فهناك تفاوت بين اليقظة والحلم ، ولما كنا فى مجال اليقظة نجد أننا نقول أن الرجل يكون يقظا إذا لم يهتم أولا بالحقيقة التى ليست إلا مجرد مجرى شعوره وثانيا بنفس الحقيقة التى يهتم بها الآخرون . أى إذا وجد إدراك الحسالى بالحقيقة . وهذه هى الحقيقة التامة .

وقد يتبادر لدينا السؤال التالى : لماذا لا يجب أن يكون شخص ما لنفسه نسقا ينسب به إدراك الخاص ، ويكون مناقضا لنسق أى فرد آخر ؟ وهل يمكن أن نعدده فى هذه الحالة يقظا ؟ نعم يقول بوزانكيت قد نده يقظا ولكن يقظته هذه تكون مقرونة بالجنون .

وإذن فعالم الشعور اليقظ كله يمكن أن يعالج على أنه محمول مترابط موجب أو مشبه تماما كالإسباب فيما يتعلق بإدراكنا الحالى الإيجابى أو الإيمائى . لقد تحدثنا حتى الآن عن الشعور اليقظ كأساس للعالم كفكرة أو كحكم ، وفيه أن نتحدث الآن عن الشعور اليقظ كأساس للعالم كإرادة وغاية .

وبوإز نكيت حين يتحدث عن العالم كإرادة ، لا يشير إلى مذهب شوبنهاور الذى عبر عنه فى كتابه « العالم كإرادة وفكرة » ، وذلك على الرغم من أن هناك شيئا عاما من الإتفاق بين التصورين البوزانكىتي والشوبنهاورى ، فذهب شوبنهاور الميتافيزيقى الذى يقول فيه إن حقيقة العالم النهائية يجب أن تتصور كإرادة لا يهمننا هنا ، إذ أننا نتحدث هنا فقط عما يعنيه العالم بالنسبة إلينا ، وما يعنيه العالم بالنسبة لنا ليس كونه فقط نسقا للحقيقة ولكن كونه أيضا نسقا من الغايات . فعمالنا الإدارى أساس دائم لشعورنا اليقظ تماما كما أننا المعرفى (١) . وتقوم إرادتنا من عدد كبير من الغايات ترابط فيما بينها على أنحاء مختلفة ، تماما كما تقوم معرفتنا من عدد كبير من الدوائر والمناطق المرتبطة على أنحاء أيضا ، وكما أننا نجد فى معرفتنا وفى أى لحظة ما هو واضح ، وما هو غامض ، وما هو متضمن ، ونرى أنه هذه جميعا تشكل محتوى دائم أو مستمر ، كذلك الأمر فيما يتعلق بالغايات .

وعندما يقف أحد كى ينظر إلى صورة ما ، فإن الغاية الشعورية المباشرة تكون هى دراسة هذه الصورة ، كما أن هذا الفرد تخافه بغير وضوح أو بقوة العادة ، الغاية من بقائه واقفا ، وذلك لإشباع حب الإستطلاع ونحن قد لانتفت إلى غاية السير أو الوقوف . ومع ذلك فإننا نسير أو نقف فقط كلما رغبتنا فى ذلك ، فالغاية مثل الحكم تحدد بالمرور اليقظ (٢) .

ولكن وأبعد من ذلك فإن الغاية التى تخاف الفرد عند رؤيته للصورة ليست فى الحقيقة معزلة عن الإرادة . وهذه الغاية تكون موجودة بأعلى صورها فى العقل فى اللحظة التى تنفذ فيها الرؤية .

Ibid. : p. 38.

(١)

Ibid. : p. 38.

(٢)

والغاية الوقتية السابقة ، رؤيه الصورة ، وكل غاية وقتية إنما نأخذ مغزاها ومعناها من خلفية واسعة من الغايات ، وإذا أبعدنا هذه الخلفية الكبيرة والواسعة أو استبعدناها فإن الغاية الوقتية ستتغير ملامحها حينئذ وستصبح ضعيفة متهافئة وفارغة .

ومن ثم فعالم الإرادة يتوازي مع عالم المعرفة ، وموضعا لطبيعته ، فهناك إرادة واضحة في النظر إلى الصورة ، والإرادة غير الواضحة تجعلنا مستمرين في الوقوف ، أما الإرادة المتضمنة فهي توصلا إلى الغايات العامة . وهذا هو ما يعطى الغاية الوقتية المعينة خلفيتها الكلية .

وهنا أيضا نجد بورانكيت - سيرا وراء مذهب الترابطى والوحدوى - يربط ويوازي بين الإرادة والمعرفة ، أو بمعنى أكثر تفصيلا يوحّد بين الإرادة والفكرة كما أنه يوحّد علاوة على هذا بين الإرادة والفكرة وبين الغاية .

ويرى بورانكيت أن حديثه هذا عن الإرادة إنما يوضح أو يفسر الحكم ، ذلك لأن العناصر الغامضة والمتضمنة يمكن أن نلاحظها بسهولة في حالة الإرادة . فحياتنا الشعورية مصحوبة بأفعال مثل السير والجلوس ، وهذه قد نعرف بصعوبة أننا نريدها ، ومع ذلك فنحن لا نستطيع أن نفعلها إلا إذا أردنا ذلك .

أما الاختيار بين المتغيرات فهو يسير إلى جزء بسيط جدا من الإرادة تماما كما تشير الالفاظ (مكتوبة أو منطوقة) إلى الحكم ، إذ أن حياتنا الإرادية تدخل في عملنا واهتماماتنا ومثلنا وغير ذلك ، تماما كما أن الحكم يخرج من دائرة الفاظه لكي يشير إلى ما هو أبعد من هذه الالفاظ ذاتها .

ومن ثم فيجب أن نعتبر عالم المعرفة وعالم الإرادة على أنها استمرار لشعورنا

اليقظ ، فكلما كنا يقظين كلما حكمنا ، وكلما كنا يقظين كلما أردنا ، (١).

والآن فإن الأحكام المنطقية العامة التي سوف نحللها ونصنفها هي ببساطة تلك الأجزاء المنهقة من هذا الشعور الإيجابي الدائم أو المستمر والتي خرجت من هذا الشكل وأنفصلت بالالفاظ . ومن ثم فإن كل حكم من هذه يجب أن يعتبر على أنه تفسير جزئي لطبيعة الحقيقة ، ويكون الموضوع فيها حقيقيا دائما في صورة ، ويكرن المحمول فيها حقيقيا في صورة أخرى ، أما الحكم النهائي والكامل فهو كل الحقيقة محولة على ذاتها ، وكل أحكامنا المنطقية هي أجزاء أو إطارات (نعينا في اللحظة) من هذا الحكم النهائي والكل . وبعض هذه الأحكام نجعلها من معادل الحقيقة ، وبعضها تكبير لهذه الحقيقة أو إسباب لها ، وبعضها تفسر أو تحلل محتوى الإدراك الحسى البسيط جدا .

* * *

ثانيا : القضية والحكم .

يعالج الحكم في الكتب المنطقية المتداولة على أنه قضية ، فقط ، أى على أنه تأكيد موضوع في لغة . وهذه طريقة اصطلاحية في معالجة الحكم . واسكنها ليست طريقة خاطئة إذا تذكرنا أن القضية تمثل ترجمة للحكم أكثر من تمثيلها للحكم ذاته . إن الحكم المعبر عنه في قضية هو دائما محدود بموضوع معين وبمجهول ، وترابطها رابطة ، بمعنى أن القضية هي بمثابة الوحدة اللغوية . يقول بوزانكيث إن العبارة الواحدة ، أى الوحدة اللغوية التي تقدم لنا الحكم تسمى بالقضية ، (٢)

Ibid. . p. 48

(١)

Bosaunget, B. . Logic or the morphology of knowledge (٢)

Book I, ch. I, p. 74.

ولكن ومع ذلك فإن القضية المنطوقة أو المكتوبة تختلف عن الحكم اختلافاً أساسياً ، فبينما تشير هذه القضية إلى حكم معين ، فإن الحكم يبدأ بالاستدلال بمعنى أننا حينما نحكم حكماً معيناً ، فإننا نسأل سؤالاً أو أكثر عن تلك الأشياء التي سوف نحكم بصددتها ، وتكون الإجابة شتيرة لمجموعة من الكيفيات أو الخصائص ، فعندما ثبت - يقول بوزانكيت مستخدماً مثلاً - أن عربية مرت أمام البيت ، فإن هذا لا يكون حكماً إلا إذا كان هناك سؤالاً عن هذه العربية أهى عربية يد أم هى سيارة : وهذا لا يتأتى لي إلا بمعرفة أو إثبات مجموعة عامة من الكيفيات تجعلنى أحكم بأن هذا الذى مر من أمام البيت عربية يد أم سيارة . وإثبات أن هذه المجموعة من الكيفيات تخص عربية اليد أو السيارة إنما يشير إلى الاستدلال ... فالحكم والاستدلال يبدأان معاً ، (١).

وعلى ذلك فالقضية هى العبارة الواضحة منطوقة أم مكتوبة أما الحكم فهو فعل عقلى يعتمد بدرجات متفاوتة على الكلمات أو الرموز الأخرى ، ومع ذلك فهو يختلف عن أى تجمع من الكلمات أو الرموز سواء المسموع منها أو المقروء أو الذى نتذكره (٢) .

ويرى بوزانكيت أن الاختلافات الرئيسية بين الحكم وبين القضية يمكن ترتيبها جميعاً تحت نقطتين رئيسيتين وغير منفصلتين : -

النقطة الأولى :

تتصل بما يسمى بأجزاء الحكم ، وهذا تصور شائع مشتق من التحليل اللغوى

Ibid. : p. 75.

(١)

Ibid. . p. 75.

(٢)

لل قضية . فنقسم الحكم إلى موضوع ورابطة ومحمول هو تقسيم مشتق بوضوح من تحليلنا للقضية . والقضية ترينا بوضوح تام أن الموضوع منفصل عن المحمول وعن الرابطة ، أو بمعنى أدق وبعبير بوزانكيث نفسه يصبح كلا من الموضوع والمحمول جزءين منمزاين لكل ممتد ، وتصبح الرابطة وهي ليست إلا مجرد إشارة تميز المحمول ، وليس لها أى محتوى منفصل في الحكم - تصبح - في القضية جزء منفصلا يطلق به ، (١)

وعلى ذلك فالحكم لا ينظر إلى الموضوع والمحمول والرابطة على أنها أجزاء منفصلة كما هو الحال بالنسبة إلى القضية ، كما أنه ليس بمثابة علاقة بين الأفكار ، أو بمثابة إنتقال من فكرة هي موضوع إلى فكرة هي محمول ، كما أنه يتضمن فكرة ثالثة تشير إلى نوع معين من الارتباط بين موضوع ومحمول ، إذ الحكم وحدة واحدة لا انقسام فيها ولا انقسام .

النقطة الثالثة :

ونتناق بمدى إنتقال الفكرة أو تحولها في الزمان . وهنا يرى بوزانكيث أن القضية باعتبارها منقسمة إلى موضوع ومحمول تربطها رابطة ترى أن هناك إنتقال من الموضوع إلى المحمول ، أى أن الموضوع يكون لدينا أولاً ثم نضيف إليه المحمول بعد ذلك ، وهذا يترتب عليه إنتقال زمانى . وبوزانكيث يقرر بأن هذا لا يوجاه بالنسبة إلى الحكم فيقول «إن التحدث في الإنتقال من الموضوع إلى المحمول خاطئ بالكلية ، فال موضوع لا يكون لدينا أبداً أولاً ثم نضيف إليه المحمول» (٢) إن الحكم عماية فكرية لاتأتى عن طريق إضافة قطعة إلى قطعة ، إنما عملية متصلة

Ibid. : p. 78.

(١)

Ibid , p. 81.

(٢)

ومترابطة ؛ وفي هذا يقول بوزانكيث «إن الحكم الكامل ، تماما كالعملية التي ينجم عنها ، حائز بوضوح على الديمومة» (١) وهذه الديمومة تصل لبالحكم وحده الذي رأينا أن من الخطأ أن نقول بسبق زمانى بين الموضوع والمحمول فيه ، ولكنها تصل أيضا بعملية الانتقال من حكم إلى حكم آخر ، إذ لا يجوز لنا هنا أن نقول أن هذا الحكم سابق بينما هذا الحكم لاحق . والنتيجة هي أن الديمومة تسيطر هنا على الحكم وعلى العمليات الفكرية المتصلة به ، وأنه لا يجوز لنا أن نقول بانفصال أو تجزئة أو بسبق زمانى ، إذ أن الحكم يخلف عن القضية في هذه الأحوال فهو متصل غير منقسم ويمتاز بالديمومة .

وعجبا أن ينادى بوزانكيث بفكرة الديمومة في مجال المنطق ، وعجبا أن يأخذ هذه الفكرة الرئيسية من برجسون فيلسوف الديمومة ، والتيار الحيوى ، والوثنية الحيوية ويمطياها طابعا مغالفا لما أعطاه طابرجسون . إن برجسون يرى أن المنطق الجامد من هو عمل العقل ، ذلك العقل الذى يرى أنه يجرى ويقسم القضايا ، يحال فيها ويركب ، يستنتج منها ويستنتج . أما بوزانكيث فيرى أن المنطق والحكم وسائر العمليات المنطقية متصلة ومتحدة ومترابطة ، لاسابق لها ولا لاحق ، لا ابتداء فيها ولا انتهاء . إنها خاضعة للديمومة أو حائزة عليها . الفكرة إذن برجسونية ولكن الاستخدام مختلف . ولكن هل تبعد فكرة الديمومة بهذا المعنى الذى استخدمه فيها بوزانكيث عن الحركية والديالكتيكية عند هيجل ؟ الواقع أنه لا ابتعاد بين الفكرتين على الإطلاق إلا فى تركيز فكرة الديمومة ، بوجه خاص ، على الاتصال الزمانى المستمر والمتصل .

ومن ثم « فالحكم واحد باعتبار ذاتيته المتصلة التى توحد بين الموضوع

والمحمول ، وهذه الذاتية المتصلة لا يمكن أن تنحل بسبب احتوائها على مجموعة من الاختلافات ، وإنما الذى ينهى اتصالها ، هو قصورها أو عجزنا عن التعرف على حقيقة هذا الاتصال .^(١)

والخلاصة هى أن الحكم عملية عقلية أو شعورية ، كلية ومتصلة وواحدة . أما أنواع الأحكام موضوع الكتاب الأول من المنطق أو مورفولوجيا المعرفة فالفرد وضعت لطبيعة عملية ، وهى تسهيل وإمكان دراسة المنطق ويمكن النظر إلى المنطق طبقا لبورانكيث كنسق ، أى النظر إليه ككل مترابط واحد أجزائه متضمنه فى بعضها البعض من ناحية ، ومن ناحية أخرى يمكن النظر إليه من ناحية تسلسلية أى النظر إليه على أنه أجزاء منفصلة تتبع ويلى بعضها البعض الآخر وهذه النظرة الأخيرة عملية ، إذا أردنا دراسة المنطق ، لكن ليس معنى هذا أن بورانكيث يسلم بهذا ، فلقد قلنا أن الحكم عنده متصل ومستمر ومتحد لأنه يمثل الشعور الكلى المتصل والمتحد . ويقول بورانكيث فى هذا : إن العقل له جوانب متعددة ، على الرغم من وحدته ، ومظاهر العقل المرتبطة ببعضها البعض تفقد وحدتها الحقيقية بوضعها فى سلسلة تسلسلية^(٢) . وإذن فالنظر إلى المنطق من وجهة نظر تسلسلية إنما يفقد العقل والشعور مركزا العمليات المنطقية وحدتهما ومع ذلك يقول بورانكيث إننا مضطرون لأن نرى المنطق من هذه الزاوية لغرض الدراسة ليس إلا ويضع لنا التخطيط التالى : -

Ibid. , p. 88.

(١)

Bosanquet, B.: Implication and linear inference. p 51, (٢)

- ١٤١ -

تخطيط يوضح انتساب الأحكام
السلسلية الجرمومية (الأولية أو الابتدائية) أو المباشرة
للأحكام

(أحكام التكيف)

الحكم الغير شخصي

الحكم الإشاري

(البادى، بد هذه وود هنا، وغيرهما)

(أحكام الحكم)

أحكام المقارنة

(أحكام النسبة)

المقياس

المعين أو سلسلة المقولات

المحدد أو السلسلة الافتراضية

(الأحكام الفردية)
الأحكام الشخصية وغيرها
(الأحكام الكلية)
الحكم شبه الجمعي
حكم الجنس
الحقيقية

(الأحكام العددية)
أحكام الكثرة أو الخصوص
الأحكام الجمعية
المعادلة
العلاقات المجردة للكان
والزمان

الحكم الافتراضي

الحكم المنفصل

اللاتناهي في المكان والزمان

وبعد هذا يقول بوزانكيث إنه لم يرد أن يضع من التحليل والتركيب ضمن هذا التخطيط الذى وضعه ، والسبب فى ذلك هو أن كل حكم تحليلي وتركيبى معا ، وهذا القول لا يحتاج إلى أى تفسير ، إذا تذكرنا أننا وصفنا الحكم بأنه يتضمن دائما الذاتية فى الاختلاف ،^(١) فإذا قلنا أن (سقراط كان فيلسوفا أخلاقيا) فإننا نعى بذلك سقراطا الذى كان يتحدث فى الأسواق وكان دميم الحلقة ، وكان حكيما ، وتناول اللحم ، فنحن هنا حملنا شخصية سقراط من ناحية ، ومن ناحية ثانية ركبنا هذه السمات أو الصفات فى شخصية واحدة ، وإذن فكل حكم تحليلي وتركيبى معا .

وبعد هذا يأخذ بوزانكيث فى تحليل هذه الأحكام ، ونحن لن نسير معه فى هذا التحليل ، لأن تحليله هذا باعترافه فهو نفسه ليس القصد منه إلا التسهيل المدرسى ، فالحكم كما رأينا فى صميم مذهبه مرتبط بالشعور وهو واحد وكلى ومتصل . ومع ذلك فسنأخذ من بوزانكيث تحليله لبعض الأحكام لى نقترب عن كثب من طبيعة تفكيره .

إن الحكم بأبسط صورته هو حكم الكيف ، ويميز عن حكم الكيف وحكم المفاوأة تابعه المباشر بصوت التعجب وبالقضية غير الشخصية .

وحكم الكيف السليم يثبت محتوى مباشرا بسيطاً من الحقيقة الحاضرة . وحينما أصرخ د كم هى ساخنة ، فإننى أقول ذلك لأن الطقس ساخن أو الحجرة ساخنة أو لاني مصاب بالحى . وفى كل هذه الأحوال ينتمى المحتوى د ساخنة إلى شيء ،

Bosanquet , logic or the mophology of knowledge, (١)

P, 92,

ولا يكون منزها عما يحيط به ، ولكنه يوجد ويمتد إلى بعض من الأشياء . وإننا هنا وأنا أحكم بهذا ، فإننى أثبت محتوى مباشرا بسيطا لا محتوى مطلقا .

وبهذا المعنى فإن صوت التعجب أو الكلمات الأخرى مثل « سيء » ، « كم هو قبيح » ، مثل هذا الالم ، « كم هو مخيف » ، تعبر عن أحكام .

« وحكم الكيف هو الجرثومة أو الحالة البسيطة للحكم الإدراكي » (١) . حكم الكيف لا يعمد إلى الإحساس بالحاضر ، أما الحكم الإدراكي فيعبر عن (فكرة تجرى وراء الحاضر) (٢) . حينما نتعرف على رجل وتدعوه باسمه فإننا نقول (إننا نرى فلانا) وهنا نحن نذكره أو يكون حكمنا إدراكيا لا يقف عند حاضره ما نراه أو ما نحسه ، وإنما يتمدها إلى فكرة تقوم وراءه . ومن ثم فإن الحكم الإدراكي حكم تركيبي لأنه يركب الإدراك الحاضر بفكرة ، أما حكم الكيف فهو تحليلي وفي هذا يقول بوزانكيت (إننى أعتقد بأننا يجب أن نوحده بين الحكم التحليلي للحواس وحكم الكيف) . (٣)

أما حكم الإشارة فهو يندرج تحت حكم الكيف ، ولكنه أكثر قليلا من حيث التحديد ، وأمثلة هذا الحكم (هذه ساخنة) (إنها تمطر الآن) (إننا مظلمة هنا) أو باختصار الحكم الذى يبدأ بالهنا وهناك الآن - ثم - هذا وذاك وغيرها من الحروف التى تشير إلى مكان أو زمان أو ظرف معين .

أما حكم المقارنة فهو حكم منبثق من حكم الإشارة الكيفي ، أى أننا

ibid. - ch. II, p. 102.

(١)

ibid. , p; 102.

(٢)

ibid. ' pP. 102 . 104.

(٣)

١٣٤

لستخدام فيه أيضا حروف الإشارة الآتية الذكر . والامثلة على أحكام المقارنة
هي « هذا أكثر احمرارا من ذلك » « إنها أسخن هنا من هناك » ،

ولكن حكم المقارنة الذى قلنا أنه منبثق من حكم الإشارة الكيفى يكون له
بعض النواحي الكمية ، فإذا أخذنا المثال التالى « هذا أكثر احمرارا مما كان »
فالاحمرار وجود هنا فى كلتي الحالتين ، وكل ماحدث هو أن الاحمرار قد زاد
عما كان عليه أى تعرض لتحول كمي ، وهو تزايد الاحمرار أو بتعبير بوزانكيت
نفسه « إن الكيفية التى تغيرت ، والتي لازالت هى نفس الكيفية ، مرت بتغير كمي » (١) .
هناك أحكام مقارنة أخرى تحصل بالزمان والمكان وتستخدم لفظى (أقرب)
(أبعد) . ويرى بوزانكيت أننا نستطيع أن نقول لفظى (أكثر) و (أقل)
حينما نحول السكيف إلى كم ، أى حينما نحول اللون الأحمر مثلا إلى موجات ، أو
صفة السخونة إلى درجات مئوية وهكذا :

وهناك علاوة على هذا أحكام كيف لا تسمى من محتوى مباشر بسيط ، ولكنها
تقوم على دكينييات رئيسية وأساسية ... أى تقوم على اختلافات تستمد قيمتها
من مستوى أو غرض مفترض مقدما (٢) . ومن أمثلة هذه الأحكام ما يلى -
والأمثلة من بوزانكيت - : (وهاتين الآلتين مختلفتين صوتا) (جلادستون وشمبراين
رجلان مختلفان تماما) و (إن النصر قادر مثل الهزيمة) وغيرها .

ويؤكد بوزانكيت أن الكيفية تختلف عن النوع Kind ، ومن ثم فإن النوع
ينتمى إلى الكم لا إلى الكيف (يقول بوزانكيت) لا يجب أن نخلط بين الكيفية

ibid. p. 110 .

(1)

ibid . F. 117

(2)

وبين النوع ، فالنوع هو الكيفية الأساسية أو المميزة ، ويتضمن سلسلة من الأفكار التي لم تناقشها بعد ... والمقارنة فيما يلي بالنوع التالية للحكم ويتضمن أفكارا أخرى ، (١) .

وان نسير مع بوزانكيث في هذا التحليل إلى النهاية ، لأنه هو ذاته لا يرغب في هذا التحليل . فالارتباط عنده هو الأساس في المنطق وفي الميتافيزيقا وفي كل شيء ، أما التجزئة فهو يقف منها موقف المعارض الجسور . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى رأينا أن الحكم وهو الأساس عند بوزانكيث لا يبدأ بالانطباعات أو الأفكار أو التصورات ... إن المنطق عنده يبدأ - بسبب هذه النظرية الكلية ذاتها - بالحكم . وعلى ذلك فهو يرفض رفضا قاطعا كل تجزئة بين الانطباعات والأفكار والتصورات والأحكام ، كما أنه يرفض انجساح لوتز الذي يجرى العمليات المنطقية فيبدأ بالانطباعات ثم بالأفكار أو التصورات ثم بالحكم ، واقطع منه عبارته القائلة بأن الأحكام يجب أن تفترض على الأقل تصورات بسيطة ، لأن الأحكام تتكون من التصورات (٢) . وبوزانكيث يلتبس عذرا لوتز فهو يقول بعد ذلك «لأنه لمن الصدوق أن نعتقد في أن مثل هذا النقاش يعبر حقيقة عن فكر لوتز ، فقد يكون هذا قد نتج عن شغف لوتز الزائد في أن يقدم ترتيبا واضحا وكاملا اقارئيته ، (٣) .

ويسير نقد بوزانكيث لهذه النظرة التي تجزئ العمليات المنطقية خصوصا كما وجدها عند لوتز على النحو التالي :

إذا مثل إحساس أو إدراك ما للشعور ، فإنه يحمل على التوضيح التفكير

ibid. p. 119.

ibid. ' Introduction. p. 29.

ibi . ' p. 89.

(١)

(٢)

(٣)

وأنالا أقول أن ذلك يعد بمثابة حكم خبري وليس ذلك يعد بالتأكد فعلا ، لأنه أحدث تغيرا ما في المدرك . ويجب أن يكون لهذا الإحساس أو الإدراك ذاتية وإلا لما كان شيئا بالنسبة إلى الشعور ، كما يجب أن يكون محتلما عن غيره وإلا لما كانت له ذاتية ، كما يجب أخيرا أن يكون له ما يميزه بطريقة تجعله قابلا للمحمولات أو الكيفيات . إن الانطباع أو الفكرة الحسية يصبح أو تصبح فكرة منطقية حينما نشهقه في أسم . والذاتية والاختلاف وبالتالي المثلث للكيفيات يجعلنا نطلق أسما ، وقد سبق أن قلنا أن فعل التسمية يتضمن دلالة منطقية . والنتيجة هي أن الإحساس أو الإدراك حكم .

إن الحكم - يقول بوزانكييت - ليس في علاقة مع الانطباعات أو الأفكار أو التصورات ، وليس تجمعا آليا من أجزاء تبقى منفصلة عن بعضها البعض ، إنه تعبير عن الوحدة التي يتكون منها الشعور ، (١) .

وقد تحتوي الأحكام على أفكار مركبة ، ولكن كل حكم من حيث هو حكم إنما يوضح محتوى فكرة واحدة أو مفردة . إن الأفكار والانطباعات لا توجد منفصلة عن بعضها البعض كما هو حال الكلمات على الصفحة ولكنها توجد مرتبطة .

ويخلص بوزانكييت من نقده هذا إلى أن الحكم يوجد من البداية وليس التصور إذ التصور لا يوجد إلا في فعل الحكم . وهو يقول في هذا : إن الحكم أو بعض العمليات الشعورية المشابهة له ، يكون لدينا منذ البداية ، وأنا نحصل بالتأكد على حكم عند التسمية وما يتبعها من عمليات ، (٢) كما أن الأفكار المستخدمة في الحكم

Ibid, , p. 31.

(١)

Ibid, , p. 32.

(٢)

ليس لها وجود خاص محدد وإنما لها دلالات عامة (١) .

* * *

ثالثاً : الحقيقة والترابط والحكم :

يقول بوزانكيث أن حديثه عن الترابط والحقيقة وعن التوافق في الطبيعة الأولى لكتابة المنطق أو مورفولوجيا المعرفة قد أسىء فهمه ، وسبب سوء الفهم هذا راجع إلى العبارة التي قال فيها ، لأنه من الضروري لفعل الحكم أن يشير دائماً إلى الحقيقة ، تلك الحقيقة التي تذهب وراء الحكم وتكون مستقلة عن فعل الحكم نفسه (٢) ، فلقد أخذ بعض الناقدين هذه العبارة مقلقة من السياق الكلي للذهب ووضعها البعض الآخر بأسلوب مخالف تماماً مما نجدتها في الكتاب الحالي بحيث ينتج عن اتجاهاهم هذا ، أن تصبح هذه العبارة متوافقة مع تصور الحقيقة كعالم خارجي موجود بالنسبة إلى فكرنا يكون متشابهاً أو غير متشابه مع أفكارنا ، وهذا التشابه ينتج عنه ماهو حقيقي ، أما الالتشابه فينتج عنه ماهو زائف ولقد ذهب هؤلاء في محاولة حل هذه المشكلة ، مستندين إلى الفكرة الرئيسية وهي أن (الحقيقة هي الكل) ، إلى القول ، بأن العالم خارج الفكر لا يمكن أن يدعمه بواسطة الفكر (٣) ، وهذا - يقول بوزانكيث - سوء فهم وخاط كبيرين .

وبعد هذا يبدأ بوزانكيث في توضيح مذهبه أو نظريته فيقول ، إن الحقيقة

Ibid. : ch. 1, p. 70. (١)

Bosanquet, B. Logic or the morphology of knowledge. (٢)

Book II, ch. ix, p. 264.

Ibid, p, 264, (٣)

تكون مستقلة عن الحكم بمعنىين^(١) في المعنى الأول نجد أن هناك حقيقة قصوى ، هي خبرة سامية عن كل ما نختبره ، ويجب أن نسلّم بهذه الحقيقة طالما كنا غير قابلين لعوالم الأفراد كعوالم منفصلة وغير مترابطة ، وحينما أتحدث عن هذه الحقيقة على أنها مستقلة عن فعل الحكم ، فإنني لأقصد إبعاد القول القائل بأن الحكم بدرجاته المتفاوتة يشارك في تدعيم الحقيقة ويكون عنصراً في حياتها ، ففي هذا المعنى المحدد تكون الحقيقة متداخلة مع الحكم ، ولكن تداخلها معه ليس توافقا Correspondence كما أن تداخلها لا يعنى نسخاً عن أصل . ولذلك فالحقيقة والحكم صورتان متداخلتان للحقيقة القصوى ، ولكن تداخلهما لا يعنى توافقهما كتوافق الصورة مع الأصل . هذا هو المعنى الأول .

أما المعنى الثاني فيذهب إلى أن الحقيقة تنبدي لنا في عالم تجربتنا بطريقة مستقلة عن فعل الحكم^(٢) . ولأننا نركب عالمنا كتفسير أو فهم يحاول إعادة الوحدة التي فقدتها الحقيقة بواسطة إظهار اختلافاتها ، وهذا التركيب أو التكوين هو عالمنا العقلي ، وهو صورة من الحقيقة ، حاوية لبعض خصائصها ، وهناك صورة أخرى ، أعلى أو أدنى . ولكن لا واحد من هذه الصور يمكن أن يكون عالماً خارجياً لفكرنا ،^(٣) إذا سألنا الآن كيف يمكن أن نعرف خطأ أو صواب تفسيرنا أو فهمنا ، وكيفية احتمائنا أو عدم احتمائنا على خاصية الحقيقة ، فإن الإجابة تأتي من مبدأ عدم التناقض ، الذي ليس إلا صورة أخرى من مبدأ وأن الحقيقة هي الكل^(٤) . إن مبدأ عدم التناقض يقول بوزانكيك وضعية وتركيبية ،

Ibid, p, 264,

(١)

Ibid. pp, 264-265,

(٢)

Ibid, p, 265,

(٣)

Ibid, p. 265,

(٤)

كما أن قوته لا يمكن تحاشيها بواسطة التصوف المنطقي بالأقول شيئا ، إذ أنك لو حاولت ألا تقول شيئا فإنك تكون متناقضا مع ضجيج وتكامل الخبرة . والتناقض هنا لا يكون بينك وبين العالم الخارجى ، ولكن بينك وبين ما يدخل فى كيائك ، كما أنك تترك ما يدخل فى كيائك متناقضا مع ذاته إذا لم تقل شيئا .

وهذا التحليل الأخير يعود بوزانكيت إلى القول بأن مذهب فى الحقيقة داخلى أو فطرى بالكلية immanent ، فليس هناك معيار خارجى ، كما أنه توجد إمكانية فى تطبيق هذا المعيار الخارجى إذا ما وجهه . إن المعيار يوجد ذاته كلية بما يفرضه علينا مذهب الترابط Coherence ... إنه الفهم المتقدم « لهذا » This كصلة بالحقيقة التى تمتلكها وجودا وكيفية ، إنه التقدم من صورة الفردية إلى صورة أخرى ، من الفردية التى لا تذهب وراء ذاتها إلى الفردية التى خبوت التناقض ... إنه فتاج الإهتمام والاستهداف فى تفسير ما يمكنك تفسيره ، ودفع التفسير إلى أبعد مداه فى استجابته إلى طلب تحريك التناقض فى الكل النسبى للخبرة على كل مستوى . وهذا الإهتمام ، وهذا الهدف ، هو المفتاح الذى يتعقبه الحكم من البداية إلى النهاية ، (١)

لقد أصبحت هذا this هنا فى مذهب الترابط لا تشير إلى شيء خارجى ، بل أصبحت متصل أساسا بالحقيقة الكلية ، وهذا هو المقصود بالفهم المتقدم . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فلقد أصبحت « الفطرية » هى الشرط المطلق لنظرية الحقيقة ، (٢) وهذه الفطرية أو الداخلية هى التى تجعل الترابط مضادا لنظرية التوافق تلك التى اتخذتها الواقعية الساذجة كأساس لها ، والتى تقرر بأن هناك

ibid. ' pp. 265 - 266.

(١)

ibid ' p. 267.

(٢)

توافقاً بين الأفكار وبين الأشياء البسيطة . إن الحقيقة يقول بوزانكيث د واحدة
وهى صورة أخرى لمبدأ عدم التناقض ، والمبدأ القائل بأن الحقيقة هى الكل
وللذهب القائل بأن الترابط هو اختبار للحقيقة والواقع ، (١) . ويستج عن هذا
أن الحقيقة هى معيار ذاتها ، وأنها هى التى تحيّر ذاتها مادامت الحقيقة هى عدم
التناقض وهى الكل وهى الترابط . أما ما يعنيه بوزانكيث بالترابط فهو ذلك
التركيب الأقصى للجسم الكلى للخبرة مع ذاته ، (٢) . وهو لا يتضمن التوافق ولا يقع
فى أغلوطه التوافق هذه ، إن مذهب الترابط هو النظرية الحقيقية الوحيدة ، (٣)
وحقيقة هذه النظرية مرتبطة بعملها مع الحقيقة وليست مرتبطة بنظرية التوافق .

• • • •

رابعاً : الحالات العقلية والحكم والحقيقة :

لا يعنى بوزانكيث بالحالات أو الوقائع حرية الاختيار أو الانفعالات ، وإنما
يعنى بها تلك الحالات التى تهتم بالحكم . إن رأى القائل بأن هناك علاقة بين
الحالات العقلية والحكم يقوم على اعتبارين رئيسين :- الأول أنه ليست هناك
حالات عقلية فى الشهور الإنسان هى مجرد حالات عقلية ، ولكن كل حالة تحتوى
على مادة ... والثانى أن الاختلاف بين الحالات العقلية والأفكار وبين المعنى
يقوم فى استخدام تلك الحالات والأفكار ، (٣) .

فن حث الاعتبار الأول نجد أن كل محتوى حسي أو إدراكي - على الأقل

Ibid. , p. 267.

(١)

Ibid. , p. 291.

(٢)

Ibid. , ch. x, p. 295

(٣)

فيما يتعلق بالشعور الإنساني - يحل طابع بعض العلاقات الزمنية ، ويسلم بموضعه
ومكانه في الحكم النفسي الذي يثبت عالمنا . فليست هناك أفكار لا تثبت الحقيقة
سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، ومن ثم فكل شيء له مغزاه ورموزه ،
فالإحساس يكون بمثابة عمل الفكر ، ونحن لانستطيع أن نفصل الإحساس عن
الفكر ، (١) .

ومن حيث الاعتبار الثاني فإن الاختلاف بين الحالات العقلية أو المحتويات
أو الحوادث ذات الوجود العقلي أو الأفكار وبين المعنى أو الأفكار العامة
للموضوعات الحقيقية يقع في استخدام use الأولى .

« إن عالم مغزئنا وفهمنا ، وإدراكاتنا يحتمل في ذاته على
كتلة من المادة النفسية أو العقلية » (٢) . ويرى بوزانكيت أن تداعي الأفكار
Association ليس كافياً وحده في تغطية المعنى ، إن التفكير في شيء ثم في شيء
آخر يرتبط به يختلف عن معالجة الشيء الواحد كصفة أو خاصية الأخر . ومع ذلك
يقول بوزانكيت إننا نعلم أن كل تداع يرتبط في أساسه بالحكم ، وحينما يثبت
الحكم خاصية للموضوع فإنك تحصل على معنى .

نحن هنا أمام أساس سيكولوجي يتدخل في الحكم ، وفي المنطق بوجه عام .
إننا أمام خلفية شعورية متحدة ومتراصة وتمتص بالديمومة هذا من ناحية ، ومن
ناحية أخرى نجد أنفسنا أمام كتلة نفسية أو عقلية إن صح هذا التعبير البوزانكيتي ،
كما أننا نجد بوزانكيت - من ناحية ثالثة - ينادى بتداعي المعاني ، وهو مبدأ
نفسى . إن كل تداع يرتبط في أساسه بالحكم - وهذا كلام بوزانكيت - ونحن

حينما نحكم بإزاء واقعة ما إنما نتداهى لدينا كل الوقائع الأخرى نرى أيكون
بوزائيكيت قد تأثر بفرويد ، ذلك الذى نادى بأنه توجد لكل منا خلفية لاشعورية
تؤثر على سلوكنا ، واتجاهاتنا ، وميولنا وعواطفنا ؟ الإجابة هى أنه يمكن أن
يكون بوزائيكيت قد أطلع - ودائمه الثقافية متسعة غاية الاتساع - على فرويد
وتأثر به ، ولكن يجب أن نقرر هنا بأن هناك بعض الاختلافات الرئيسية بينهما
فيما يتحدث فرويد عن اللاشعور وهو شعور كامن يؤثر على مجريات الشعور
الظاهر ، نجد بوزائيكيت لا يتحدث على هذا المعنى ولا يستخدم مصطلح اللاشعور
على الإطلاق . إن يقطننا فقط هى التى تستدعى سائر الشعور ونحن ، بإزاء الحكم
الذى حينما أحكم فإنى أكبر شاعر شعورا متيقظا بارتباط ذلك الحكم بسائر
الوقائع ، وباندماجها فى وحدة كلية شاملة . علاوة على أن بوزائيكيت يستخدم
مبدأ عدم التناقض فى تحريك العقل وتوجيهه نحو ربط وتوحيد الحكم . ولا نجد
شيئا من هذا عند فرويد . ضف إلى ذلك أن الخلفية اللاشعورية عند فرويد إنما
تقوم على التطور التاريخى للفرد ، وتعتمد أو تتأثر أو تتشكل بالأحداث
وبالذكريات التى مرت على الإنسان منذ ميلاده ، أما فى بوزائيكيت فالشعور
خلفية فطرية موجودة أصلا ولم تكتسب من أحداث الحياة ، وام تقطع من
نواحي نشاطها المتعددة .

د إن الموضوع يصف المحمول ليس بأقل مما يصف المحمول الموضوع ، ذلك
لأن الحكم والتعبير الموجز لنفس الوحدة التى تتفوه بها بتمام أكبر فى الاستدلال ،
حيث تصف المقدمات النتيجة ، كما تصف النتيجة المقدمات . وهذا يفسر لنا كيف
يظهر المحتوى العقلى أو النفسى على أنه أكبر فى المعنى منه فى المحتوى « (١) » .

ونخلص من هذه العبارة إلى أن القول الذي نشبه في حكم أو في استدلال يكون معناه أكبر من معناه ، كما أن المعنى والمحتوى مترابطان غير منفصلين ، فأنت لا تستطيع أن تجد نوعاً من الخبرة يكون بالضرورة في حالة عقلية وليس أكثر من هذا ، كما أنك لا تستطيع أن تجد خبرة تتضمن بالضرورة موضوعاً مدركاً ليس إلا ، لأنه لمن الخطأ الجوهرى أن ننظر إلى أى منها في حالة انفصال (١) وهنا أيضاً نلجس انجاء بوزانكيث الترابطى والسكى ، فهو يقرر هنا أن المحتوى يرتبط بالمعنى ، كما يرتبط المعنى بالمحتوى . ويرى تأكيداً لاتجاهه السكى هذا ، أن الخطأ الواضح والخطير ، أن ننظر إلى كل منها وهما في حالة انفصال .

وبعد هذا يتناول بوزانكيث إرساء أسس مذهبه ، فيقرر بأن المبدأ الرئيسى الذى يسيطر على منطه وميتا فيزيقاه وعلى المعرفة والحكم والخبرة هو المبدأ القاتل (بأن الحقيقة هى السكى) . ولما كان الواقع يرتبط بالحقيقة ، فإن هذا المبدأ ينسحب على الواقع أيضاً فـ هو حقيقى هو واقعى وما هو واقعى هو حقيقى ، فكل يبرز أو يدعم الآخر . وهذا المبدأ الأخير هيكل خالص ، بل إنه يعتبر المصطلح الأساسى عند هيكل والذى ذاع انتشاره ، وأصبح من أهم كلمات وصيغ وعبارات هيكل .

ثم يحدد بوزانكيث بعد تقريره لهذا المبدأ ثلاثة نقاط ذهبت إليها النظريات الشائعة عند تناولها للعلاقة القائمة بين العقل وبين الحقيقة . والذى يقصده بوزانكيث بالنظريات الشائعة هنا هى الواقعية الساذجة والواقعية والبراجماتية ،

ibid p. 7.

(١)

ibid :p7.

(٢)

وفي كلمة واحدة كل نظرية تتخذ أو تعارض نظريته المثالية : أما النقاط الثلاثة فهي :-

النقطة الأولى :

هي أن الموضوعات الخارجية الممتدة أو الجسمية ، ليست بأى معنى أو درجة حالات للعقل ، ذلك لأنه ليست هناك حاجة لأن تصبح عقلية لكي تعرف ، وحتى إذا كانت حالات عقلية فإن تعرف على أنها منفصلة عن الذات العارفة .

النقطة الثانية :

ويتبع ذلك أن بوزانكيت قد أخطأ في قوله بأن هناك قيمة للمثالية الذاتية كحقيقة جزئية أو غير كاملة .

النقطة الثالثة :

د لأنه من الخطورة أن نقول بأن الحكم يثبت العالم ، وأنه لغير حقيقي أن نقول بأننا ننسب المحمول إلى الموضوع ، أو أن الاستدلال هو عملية تركيب مثالية ، أو أننا نركب الحقيقة مثالياً ، (١) .

وبعد هذا يأخذ بوزانكيت في الرد على هذه النقاط الثلاثة . فيقول بالنسبة إلى النقطة الأولى ، إن طبيعة الحقيقة لا تعتمد على المعرفة ، ولكن من الخطأ أن نقول بناء على ذلك ، أن الحقيقة هي تلك التي تنفصل عن المعرفة ، (٢) وما دامت الحقيقة لا تنفصل عن المعرفة كما يقول بوزانكيت ، وما دامت المعرفة تتطلب لكي تقوم كنظرية ، تفسيرات وإسهابات وتحاليل وارتباطات شتى ، أو ما دامت

Ibid ; p. 8.

(١)

ibid : p. 8

(٢)

المعرفة بعلوم التفسير أو التوضيح فإن طبيعة هذا التفسير ذاته تتطلب دراسة وإحاطة بالكل، فلكي تفسر شيئا يجب أن تفسره بما هو أوضح منه وبما هو أكثر منه، وإن لمستطيع ذلك إلا إذا تناولت ما نروم تفسيره في ضوء الكل، فتنتمي من هذا الكل ما يوضح أو يساعد على فهم أو تفسير ما تقدم به وما يوضح أو يساعد على فهم الشيء أو تفسره قد يكون مشيلا للشيء المراد تفسيره أو مضادا له أو قريبا منه أو شبيها له. هل نحن هنا أمام المبدأ الإغريقى الشهير بأن الشبيه يدرك بالشبيه، وال ضد يدرك بضده، نعم نحن أمام هذا المبدأ، ولكن تركيز بوزانكيت - وهو في ذلك متأثر بهيجل تمام التأثير - إنما يكون على النصف الأخير، وهو في ذلك الذى يقوم على مبدأ «عدم التناقض» ومن ثم فالتفسير وهو أمر ضرورى لقيام نظرية المعرفة يجب أن يرتبط بالإحاطة بالكل ولما كان الكل هو الحقيقة فينتج عن ذلك أن التفسير المرتبط بنظرية المعرفة يرتبط أوثق الارتباط بالحقيقة ككل. وفي هذا يقول بوزانكيت «إنى أوافق تماما على أنه من المستحيل أن تكون لدينا نظرية في المعرفة منفصلة عن نظرية الحقيقة» (١).

إن مادة حالاتنا العقلية تميز حقيقة وفعلا الموضوعات الخارجية، وهى حينما تميز الموضوعات الخارجية تتوقف عن مجرد كونها حالة عقلية وينتج عن ذلك أن طبيعة الموضوعات الخارجية متصلة بمادة العقل، (٢).

ومن ثم فإن الموضوعات الجسمية هى كما نعرفها تماما، وهى حاصلة على الخصائص التى تصفها بما معرفتنا إذ أن مادة الحالات العقلية تدخل فيها، (٣). فالموضوعات الخارجية متصلة بمادة العقل، ومادة الحالات العقلية ترتبط بها أو

Ibid. , p. 305.

Ibid. , p. 30١.

Ibid. , p. 310

(١)

(٢)

(٣)

تدخل فيها . وهنا نجد أنفسنا أيضا أمام اتجاه بوزانكيث الترابطى والكلى .

مع ذلك يلاحظ بوزانكيث ، أن الموضوعات ليست فقط مجرد حالات عقلية للعقول الخاصة ، وذلك لأنها أولا ليست حالات للعقل بل تتداخل مع العقل وتتميز بالمادة التي تمرست بحالات هذا العقل . وثانيا لأنها لو كانت حالات للعقل ، فإن تكون حالات أى عقل خاص ، ولكن حالات كل العقول ، (١) .

والنتيجة هي أن هناك تداخلا بين الحالات العقلية وبين الموضوعات الخارجية وبذلك تسقط النقطة الأولى .

أما عن النقطة الثانية والمتعلقة بالمثالية الذاتية فيعتقد بوزانكيث أن المثالية الذاتية على الرغم من خطئها إلا أنها تعتبر خطوة نحو الفلسفة وخصوصا نحو المنطق . ويقول بوزانكيث إن أفهم المثالية الذاتية على أنها تعنى ، أننا لانعرف إلا حالتنا العقلية الخاصة ، (٢) ، وهذا قول غير حقيقى ولكنه مع ذلك أكثر حقيقة مما نجده فى الواقعية الساذجة التى ترى أنه من الضرورى أن تكون الموضوعات منفصلة عن العقول ، وبذلك تمثل المثالية الذاتية التعطى فى الجهة المضادة للواقعية الساذجة . إن المثالية الذاتية تقوم على حقائق أساسية تتعلق باتصال أو استمرار الطبيعة خلال الواقعى ، وعلى اعتماد ذلك للاتصال أو الاستمرار فى بعض درجاته على العقل الخاص . وهذا الاستمرار أو الاتصال وذلك الإيعاد هما ما تنكرهما الواقعية . إن خطأ المثال الذاتى يقول بوزانكيث هو فى تحديده الحياة لعقل خاص ورده للعالم الحقيقى إلى مجرد تجمع للحالات

ibid. , p. 810.

(١)

ibid. ' p. 811.

(٢)

العقلية،^(١) . وهذا الخطأ لا يجعله مثاليا متكاملا ، ولكنه يجعله مثاليا غير متكامل المثالية . إنه يحمل العالم في عقل ، أو عقاك ، أو عقل غيرى ويرفض العالم الخارجى الذى أُنسخ وتُسَخ وغيرى منه فتبقى مثاليته ذاتية لأنه لا يربط الواقع بالحقيقة أو الحقيقة بالواقع ولا يربطهما بالكل .

إن المثالية الذاتية حينما تعالج العالم الحقيقى ، إنما تعالجه معالجة خاطئة فتجعله مجرد نمو أو تركيب للحالات العقلية ومعتمد فى وجوده على عقولنا الخاصة ، وهى بهذا تؤكد ما يسميه بوزانكييت بصعوبة أو مشاق الواقع من ناحية التصور النظرى ومن ناحية إدراك تفصيلاته . فمن ناحية التصور نجد أنها تبني أن تصل دائما إلى مستوى حياة العقل ، حينما تفكر فيما تعنيه بالواقع يجب -ليك أن تفكر أيضا فى الشعور والمشاعر والدكاه بمستوياتهم المختلفة - ومن ناحية إدراك التفصيلات فإنها تعتمد لا على مجرد التوافق مع المدطيات الصابة بل على الشكل الذى يحمل هذه المدطيات ومن ثم فليس هناك إدراك بسيط . وكل هذه دروس نستقيها من المثالية الذاتية ، لذلك فإن بوزانكييت يرحب بالمثالية - رغم خطئها وقصورها - كانهاصات أولية للنطق المثالى أو للفلسفة المثالية المطلقة .

وتبقى الآن النقطة الثالثة والاخيرة المتعلقة والخاتمة بأن حكمنا يثبت العالم ، وأن الحكم والاستدلال يركبان الحقيقة . وهنا يقول بوزانكييت أن العبارة القائلة بأن الحكم يثبت العالم إنما هى عبارة و تؤيد فكرة اتجاه إثباتى كلى للعالم كأمر يميز عن الحكم المنعزل أو القضية التى ننظر إليها فى المنطق^(٢) .

إن كل شئ حاصل على معنى ، وكل ما هو حاصل على معنى يشبهه فكرنا

Ibid , p, 312,

(١)

Ibid, , p, 134

(٢)

طالما يستقر عليه أو حينما تقف عليه أعيننا في الكل الذي يحتويه . إن الإثبات
بمعناه التام والذي يصدق على حكم محدد يصدق أيضاً على اتجاهنا إلى العالم ككل
بكل تفاصيله المترابطة والمتداخلة .

إن أى حكم محدد يكون حكماً على العالم بأكمله، إذا ما ارتأينا ارتباطاته ببنائر
الاحكام المحددة الأخرى . ومادامت الحقيقة هي الكل والواقع هو السكل ، فإن
أى حكم محدد أو قضية ذات موضوع ومحمول ورابطة إن يكون أكثر من
إطار ظاهر لحكمتنا الكلية على العالم بأكمله ، ومن ثم فإن حكمتنا هو في الواقع إثبات
للعالم كله .

ولكن إذا ما سألنا هنا : وكيف نستطيع أن نقول حقيقة ما يثبت العالم ونحن
لسنا إلا عقول معددة ؟ بمعنى آخر كيف يستطيع عقل محدد أن ينطبق بحكم يثبت
فيه العالم بأكمله ؟ إن الإجابة هنا لا نجد لها إلا في الميتافيزيقا التي « تروينا بأن هذه
العقول المتناهية التي تثبت العالم في المنطق هي مجرد أعضاء تشكلت في العالم
وتثبت ذاتها من خلاله »^(١) ويرى بوزانكيث أن « هاتين الوجهتين ، المنطقية
والميتافيزيقية حقيقةتان .

« إذ ، موضوع المعرفة ليس موضوعاً بسيطاً »^(٢) كما أنه لا يعطى إلينا كلية ،
كما أنه لا يعطى إلينا على أنه كلي . ومن ثم فعلينا عند إدراكنا لموضوع ما أن
ننظر إليه في ضوء الكل ، بأن نسبره في أعماقه البعيدة والسكلية ، وأن نذهب إلى
ما وراءه وعلى ذلك فعالمنا لا يمكن أن نعرفه ككل وكنسق إلا بأن ندرك ما لم
يعط إلينا .

ibid. ' p. 316.

(١)

ibid. ' p. 310.

(٢)

بمعنى آخر إذا كان موضوع المعرفة ليس بسيطاً فهو كلى ، ولكن كليته تلك لا تعط إلينا وإنما تكون وراء الموضوع دائماً ، وتقدم إلى فهمنا الكثير مما لا ندركه على التوفيه كموضوع محدد .

وعملية السير والربط التي نقوم بها لكي نكمل الموضوع الذي لم يعط إلينا كاملاً ، وعملية الفهم تلك التي تذهب إلى ما وراء الموضوع لتري ارتباطاته في ضوء الكل ، وقانونه الذي يربط به وكيفية وجوده في نسق كلى ، هي ما نسميها بعملية تركيب للحقيقة والواقع . ومن ثم يجوز لنا أن نقول أننا نركب الحقيقة مثالياً في فهمنا وفي حكمنا وفي استلالنا . وسنملي التركيب المثالية للحقيقة هذه ترتكز على أن كل واقعه محددة تذهب إلى ما وراء ذاتها ، وتكمل ، وتتم أكثر وأكثر بارتباطاتها ، (١) .

خامساً : نظرية الحكم في علاقاتها بالمطلق :

لقد هاجم رسل وستوت وقايلور وغيرهم من المناطق والفلاسفة نظرية الحكم عند بوزانكيت ، وذهبوا إلى أنها د تحمل في طياتها بالضرورة مذهب المطلق ، (٢) . ولقد أوضحوا أولاً ضآلة وتفاهة مذهب المطلق . ومن ثم ضآلة وتفاهة نظرية الحكم المعتمدة عليه . ويمكن التعبير عن موقفهم في القول التالي :

« إن نظريتك المنطقية تزوى عابرة تكفي لقيادتك نحو مذهب المطلق ، ولكنها لا تدعك تقول ما تعنيه . ومذهبك في المطلق هو مذهب ميتافيزيقي ، (٣) » .

Ibid , p, 321

(1)

Russell, B. . A critical exposition of the philosophy of
eibniz, p, 15,

(2)

Russell, ; principles of mathenatics p, 446'

(3)

ويجري نقد نظرية بوزانكيت في الحكم على النحو التالي : إنه إذا كانت كل الأحكام تصف حقيقة ، وجوده بواسطة ماهو كلى وعام ، فإن النتيجة هي أنه لن يوجد لدينا موضوعات تحمل عليها محمولات ، بمعنى آخر لن يكون لدينا موضوعات مستقلة لها محمولات مستقلة ، إذ أن كل الأحكام تستغرق في الكل بحيث تصبح لكل المحمولات محمولات لموضوع واحد أو كما يقول بوزانكيت « سيكون لدينا ثمثند مفردا نهائيا واحدا تنتمي إليه كل المحمولات ، وهذا المذهب هو مذهب المطلق » (١) .

ويقول بوزانكيت إن معنى هذا النقد هو أن « هناك تهمةين توجهان ، إلى نظرتي في الحكم » (٢) : الأولى : هي أن المذهب المثالي - أي مذهب المطلق - زائف ، ومن ثم فإن السابق - أي نظرية الحكم - يجب أن تكون زائفة أيضا ، بمعنى أن هناك موضوعات نهائية لها محمولات ، وأن النظرية التي تنكر هذا التمدد هي نظرية زائفة . والثانية : هي أن نظرية الحكم تربطنا منذ البداية برأى ميتافيزيقي ، بين غير صحيح وغير مقبول مما ينتج عنه في النهاية فروى منطقية لا تعبر اهتماما بالأحكام ولا بصورها . وبعد هذا يأخذ بوزانكيت في الرد على هاتين التهمتين الموجهتين إلى نظريته في الحكم ، فيذهب من ناحية أولى إلى أن (مذهب الحقيقة الفردية المفردة يرتكز على الدلائل القائل بأن الأفراد المنتهين غير حائزين على الاكتمال الذات أو الكون الدائ . ومن ثم فلا واحد منهم يمكن أن يكون جوهرًا موجودا بذاته أو موضوعا مستقلا لا يرد إلى أصله) (٣) .

1 - Bosanquet, B . Logic or the morphology of knowledge

p, 259

ibid, . p, 752.

ibid, p, 252.

2.

8

ولحزى هذا الرد هو أن الجوهر يجب ألا يفتقر إلا إلى نفسه بينما يفتقر سائر ما عداه عليه . وإذا طبقنا هذا فإن النتيجة هي أنه لا يوجد بين الحقائق المتناهية الموجودة ما يستحق اسم جوهر ، لأنها جميعا غير كاملة ذاتيا ومفتقرة في وجودها إلى غيرها ، وأن المطلق هو الحقيقة الوحيدة التي تستحق اسم الجوهر ومن ثم ، فليست هناك أية حقيقة متناهية تكون جوهرها بالمعنى الكامل ، (١) . كما أنه إن يكون هناك أى حكم حقيقي ينبثق من هذه الحقائق المتناهية . إن كل الحقائق المتناهية ليس لها وجود ذاتي ، ولا استقلال ذاتي ، كما أن الأفراد المتاهين يختلفون في درجة حصولهم على هذا التكوين أو الاستقلال . والنتيجة هي أن المطلق هو الجوهر الأوحده الحائز على استقلال ذاتي ووجود ذاتي وتكوين ذاتي ، وهو الذى يجوز أن تحمل عليه كل المحمولات ، وأن الحكم الحقيقي الأوحده ينبثق عن هذا المطلق . هل بوزانكيت هنا هي جلي التذكير أم أنه اسبينوزى الاتجا ؟ . هذا هو ما سنحققه الآن .

إن الكتاب الممثل لفلسفة اسبينوزا هو كتابه الرئيسى الأخلاق ، وأسلوب اسبينوزا فى هذا الكتاب هو الأسلوب الرياضى ، كما أنه يتبع فيه منهجا منسقا . يقول جوكيم إن الأخلاق مثال لأحسن منهج ممكن ، (٢) . وفيه أيضا نجد تصور اسبينوزا لفكرة الجوهر كاملا ، وفيه جمال مثاليات وقوة استدلالات وفى ذلك يقول كار أن (أخلاق) اسبينوزا تمتاز بقوة استدلالها وجمال مآلياتها الأخلاقية ، (٣) . ولقد نهج اسبينوزا فى هذا الكتاب النهج الهندسى الرياضى ، وصب

ibid. , p. 253. (١)

Joachim, H.H. , ' A study of the ethics of Spinoza -- (٢)

Introduction, p. 9.

Carr, H. W. The monadology of Leibniz. p. 207. (٣)

تفكيره في صيغ المسلمات والتعريفات والقضايا ، فبدأ بالتعريفات وهى عنده ثمانية ، ثم بالبدييات وهى عنده سبع ، ثم بالقضايا وهى عنده كثيرة ينحصرها الآن في نقطتنا قيد البحث القضية الرابعة عشر والقضية الخامسة عشر . تقسـول القضية الرابعة عشر :

١٤ - إلى جانب الله لا جهر يوجد ، ولا يمكن أن يتصور جهر . لما كان الله مطلقة ولا متناهيا وبالتالي صفاته المسكونة له (تعريف ٦) ، ولما كان من الضروري أن يوجد (قضية ١١) ، فإنه ينتج عن ذلك بأنه إذا كان هناك جهر إلى جانب الله فيجب أن يفسر بواسطة صفات الله ، لأنه لا يوجد جهران لهما نفس الصفات (قضية ٥) ومن ثم لا يوجد أى جهر ما عدا الله وأيضا لا يمكن تصور غيره وينتج من ذلك :-

١ - أن الله واحد .

٢ - الامتداد والفكر من صفات الله وليس جوهريين .

١٥ - أيا ما كان ، هر في الله ، ولا شيء يمكن أن يوجد أو يتصور بدون الله . إلى جانب الله لا يوجد ولا يتصور جهر (قضية ١٤) بمعنى آخر (تعريف ٢) لا يوجد شيء بذاته ويتصور بذاته . فالاحوال (تعريف) لا يمكن أن تكون أو تتصور بدون الجوهر ، وإن كان يمكن فقط أن توجد في الطبيعة المنقسمة وحدها وأن تتصور من خلالها . وإلى جانب الجواهر والاحوال لا نجد شيئا (بديية ١) إذ أن كل شيء إما أن يكون في ذاته (جهر) أو في شيء آخر (حال) ، ومن ثم فإنه لا يوجد أو يتصور شيء بدون الله ، (١) .

(1) Great book of westren world No 31 - Descartes & Spinoza.

وبناء على هذه التعريفات والبداهيات وما يتبعها من قضايا ، وعلى هذا النحو من نموذج الهندسى فى تأليف وترتيب أفكاره يأخذ اسپينوزا فى توضيح السمات والخصائص والمميزات المتعلقة بالله .

هذه الأفكار الاسبينوزية هى نفسها التى نجدتها دند بوزانكيت وهى هى التى نجدتها عند هيجل بصورة مخالفة . ولكننا نستطيع أن نقرر هنا بأن بوزانكيت قد تأثر بهيجل ولم يتأثر باسبينوزا ، والسبب فى ذلك هو ذلك النمط الهندسى الرياضى فى تأليف وترتيب أفكار اسپينوزا ذلك النمط الهندسى الذى لا يؤمن به بوزانكيت تماما مثل عدم إيمانه بالمنطق الرياضى وهالاتجاهات الرمزية فى المنطق .

ويجب أن نلاحظ هنا مع بوزانكيت ، أن إنكار الوجود الذاتى لى حقيقة متناهية ، ليس تأكيداً على أن الحقيقة المقصوى تكون كاملة بدونها ، فلاشئ له وجود ذاتى ، ولكن كل الأشياء تشارك فى الحقيقة^(١) . إننا كأفراد متناهين وغير كاملين نمثل أعضاء يندمجون فى كل ، ويحتاجون إلى هذا الشكل وأعضاء الكل يمكن أن يحملوا ولكن بشرط ، أن يحملوا على ذلك الشكل موضوعهم^(٢) . وأبعد من هذا فإن الفرد غير الكامل هو تبعاً لدرجة عدم كماله يكون موضوعها يكون مع محمولاته حكماً غير حقيقى ، ولكنى نجعل طبيعته متوافقة مع حقيقة الكل يجب أن نغيره ونعيد ترتيبه بحيث يمكنه أن يمر عن الارتباط الحقيقى بالمحتوى

Bosanquet, B . logic or the morphology of knowledge (1)

p, 253.

Ibid ; pt 258.

(2)

د الكلى، (١) د إن أفعال الفرد التي نصفه بها لا تتصل به ، ومن ثم فإن الحكم الذي يظهر فيه كموضوع لا يكون حقيقيا ، (٢) .

والنتيجة هي أنه لا يوجد هناك إلا حقيقة فردية واحدة تكون كل المحتويات التي نثبتها لها في حكم هي محمولاتها النهائية . وما دام الأمر كذلك ، فليست هناك تعددية أو موضوعات نهائية لها محمولات . وهذا رد على الاتهام الأول .

أما بالنسبة إلى الاتهام الثاني وهو أن نظرية الحكم نزوى منطقية تربطنا برأى ميتافيزيقي معين منذ البداية ، فهو اتهام خاطيء أيضا ، إذا أن نظريتي في الحكم يقول بوزانكيث هي « مذهب الموضوع الواحد » ، الحاصل على وجود ذاتي ، والذي يعطى لوهلة الأولى الحرية الكاملة للحكم، (٣) . ويرى بوزانكيث أن نظرية الحكم هما ترى أن النظرية التقليدية للقضية التي تقسم القضية إلى موضوع ومحمول هي مجرد خرافة ، وعلى ذلك فنظرية الحكم عند بوزانكيث ترفض التقسيم النهوى للقضية إلى موضوع ومحمول ، إذ أنه مهما كان من تعدد أشكال هذا التقسيم ، فإن هذا التعدد لا يعزى شيئا طالما أن جزءا معيننا من الحكم لا يستطيع أن يحكم على الآخر ، بل إن كل أشكال التقسيمات هذه إنما تحمل على الحقيقة القصوى وحسب .

ومن ثم يقول بوزانكيث « لا يوجد اعتراض من أى نوع على مذهب الموضوع النهائي الواحد ، يجعل هذه النظرية تصطلح بحرية صدور الحكم التي تهتم هذه النظرية أكثر من غيرها بتكوينها » (٤) .

ibid. ' p, 253,

(١)

ibid. ' p, 253,

(٢)

ibid. ' p, 259,

(٣)

ibid. ' p, 260,

(٤)

ومن ثم يسقط الاتهامان ويبقى المنطق المثالي بمنظما بأسلوب جديد في معالجة الحكم - أساس المنطق المثالي وبدايته ونهايته - وبمنط مغاير لسل من الاتجاهات التقليدية المنحدية إلينا من أرسطو والمذاهب الواقعية والواقعية الساذجة ، ويبقى شائخا أمام المنطق الرمزي الذي كانت ولا زالت له صولات وجولات في ميدان المنطق . ويبقى على بوزانكييت بعد ذلك كله لإرساء قواعد منطقة الجديد أن يأخذ بالنقد والهجوم كل هذه الاتجاهات والمذاهب المنطقية .

. . .

نقد بوزانكييت للمنطق الصوري والرمزي والتكويني والواقعي الساذج والبراجماتسي :

لقد رأينا خلال عرضنا للمنطق البوزانكييت أن بوزانكييت لا يقبل القضية التي فتتها وقسمها المنطق الصوري إلى موضوع وعمول ورابطة ، كما رأينا لا يقبل ذلك التسلسل الذي نجده في الكتب المنطقية التقليدية والذي يبدأ بالانطباعات ثم بالافكار أو التصورات ثم بالحكم . إن بوزانكييت يقف ، وفقا حاسما ضد كل اتجاه تسلسلي وبؤيد الاتجاه النسقي في المنطق بكل قواه ، لأنه يبدأ بالحكم الذي يعبر عنده عن وحدة الشهور ، ويرى أن الانطباع أو التصور لا يوجد إلا في وحدة الحكم . ويهاجم كل محاولة تحاول تجزئة المنطق أو تجزئته عملياته إلى أجزاء محددة وقاطعة .

كذلك نجد بوزانكييت يهاجم القياس الأرسطاطاليسي إذ لا يمكن أن تكون صورة القياس هي الصورة الوحيدة التي نصب فيها كل معارفنا ، علاوة على أن صورة المعرفة ذات مبدأ إيجابي تركيبي مرن لا يجوز تحديدها كلها في قالب جامد صلب هو قالب مقدمتين ونتيجة .

وبأخذ بوزانكيث أنها على عاتقه نقد الاتجاهات المنطقية ، فهري أن هناك مغالطات ثلاث تتصل بالمنطق التكويني ، المغالطة الأولى هي ثنائيته Dualism والثانية اتفاقيته Occasionalism والثالثة توافقيته Adaptation ، ثم ينقد المذهب الواقعي الذي يزعم أن كل فكرة تتفق مع شيء بسيط Simple thing ، وأرب الإتهام للبركة فيقوم بتدليله من الاستيلاء البسيطة ، ومن ثم يذهب إلى أن العالم مكون من أشياء بسيطة متعددة تقوم بينها علاقات متفاوتة وينكر الحقيقة ككل .

ويرى بوزانكيث أن الوقائع البسيطة التي يتحدث عنها المذهب الواقعي ليست واقعية ، وأن الأحكام المتعلقة بها ليست حقيقية ،^(١) بل يرى بوزانكيث - أبداً من هذا - أن الواقعة أياً ما كانت ليست بسيطة بل إنما أكثر من بسيطة ، إلا أنها طبقاً لمذهبه تشير إلى ماهو كلى . والواقعة بهذا المعنى الأخير هي واقعة متمثلة وكاملة تذوب فيما الوقائع البسيطة أو تتلاشى ، ومن ثم نصل إلى الفكرة القائلة بأن الوقائع المتمثلة أو الكاملة تكون أنساقاً شاملة . وفكرة الانساق الشاملة هنا تذكرنا باتجاه بوزانكيث المنطقي الذي يؤيد ويعضد الاتجاه الفلسفي في مقابل الاتجاه التسلسلي الذي لا يقبله على الإطلاق .

أما المذهب البراهمسي الذي يقرن الحقيقة بالمنفعة ، ويربط بين الظواهر وفائدتها فهو مذهب يرفضه بوزانكيث تمام الرفض . علاوة على أن نظرية البراهمسيين إلى الحكم أو الأحكام أن تختلف في الجوهر أو في الأصل عن تلك النظرة التي وجدناها في المذهب الواقعي وفي المذهب الواقعي الساذج ، هذان المذهبان اللذان رأينا بوزانكيث صريحاً في رفض موقفهما المنطقي تمام الصراحة .

لنقترب الآن من كشف أرى رأى بوزانكيث في المنطق الرمزي فنجدته يقول

د إنه لا يستطيع أن يدعى استطاعة وصف المنطق الرمزي وصفا كافيا خصوصا في تطوره الحالي^(١) . ولكنه مع ذلك يرى أنه من الضروري أن نرى الفرق بين المنطق الرمزي هذا أو المنطق الصوري الذي استخدم الرياضيات البحتة في تكوينه وبين المنطق الفلسفي .

إن جوهر الاختلاف يقوم في أن المنطق الرياضي يقاب الكيف إلى الكم ، فيحول الحكم إلى معادلة ، وبذلك فهو يحول الفكرة المنطقية المنة والعريضة للنسق المنطقي باعتباره كلا عضويا إلى الفكرة الصلبة والضيقة للكل والأجزاء الكيين . وإذا كانت الرياضة تهتم بالكم ، ويتجاسس الكليات وبالمكان والعدد ، فإن المنطق الذي يهتم بهذه المسائل يمكن أن نسميه بمنطق المعادلات . ولكن متعلق المعادلات هذا غير كاف إذا ما طبقناه على المنطق بوجه عام ، لأن صور المعادلات غير كافية في الإشارة إلى المعنى الحقيقية للحكم المنطقي . ومن ثم فإن منطق المعادلات لا يمكن اعتباره منطقا ولا رياضية .^(٢)

وعلى ذلك فإن المنطق الرمزي لا يعالج الموجودات أو الممكن أو الزمان الفعليين ، كما أنه لا يعالج الخصائص الفعلية للكليات... لكنه يعالج الماهية الصورية للقضايا ، وهو لا يعالجها كوقائع وإنما يعالجها من جهة التضمن المتبادل بين القضايا ومن ثم فإن هذه القضايا لا تحتوي على شيء أكثر من دوامها المنطقي^(٣) .

إن الرياضة البحتة تتكون من الاستنباط المنطقي من المبادئ المنطقية ، وهذا ينطبق أيضا على المنطق الرمزي . وهذا الاستنباط يعتمده على علاقة التضمن بين

Ibid. , Book II. p. 40,

(١)

Ibid. , p. 42,

(٢)

القضايا ، في حين أن المنطق الفلسفي يتم بالثبات المنطقي

ومن ثم فيمكن توضيح الفرق بين المنطق الرمزي، المستعمل بالرياضيات وبين المنطق الفلسفي بقولنا بأن المنطق الرمزي يهتم بقوانين التضمن المتبادل بين القضايا ... بينما المنطق الفلسفي يهتم بحالات الثبات المنطقي (١) .

ولكن ما الذي يقصده بوزانكيت بتصوير الثبات المنطقي هذا ؟ وما معناه ؟ يقول بوزانكيت : " أننى أفهم الحقيقة بأنها هي تلك التي تتميز اسقا من القضايا تجعله متحررا من التناقض الذاتي ومن التناقض مع بقية الجبريات " (٢) ، ودرجة عدم تعرض الحقيقة للتناقض الداخلي أو الخارجي هي درجة ثباتها المنطقي (٣) ، وذلك بالإضافة إلى أخذها معناها وقيمتها من النسق . يقول بوزانكيت : " إن كل حكم يعتمد معناه وقيميته من النسق " (٤) .

ويستند بوزانكيت فكرة التضمن فيقول : لا يمكن أن يكون هناك تضمنا يتم بصورة علاقة بين قضايا منعزلة لأن التضمن إنما يكون ضروريا من حيث تجنبه فقط للتناقض الموجود في النسق (٥) .

ومن ثم فإن المنطق الرمزي يختلف عن المنطق الفلسفي في حذف المنطق

(١) Ibid. , p. 45.

(٢) Bosanquet, B. , Logic or the morphology of knowledge.

Book II, p. 45.

(٣) Ibid. ; p. 46.

(٤) Bosanquet, B. : Implication and illicar inference, p. 7b.

(٥) Bosanquet, B. : Logic or the morphology of knowledge

Book II, p. 46.

الرمزى لتصور الثبات المنطقي. والثبات المنطقي يعتمد على شيئين: الأول هو عدم التمرض للتناقض. والثاني هو أن الحقيقة أو القضية لا معنى لها إلا في نسق مترابط كما أنه يختلف عن المنطق الفلسفي في أخذه للقضايا على أنها وحدات منعزلة يهدف إلى معرفة التضمن المتبادل بينها ، بمعنى آخر لأن المنطق الفلسفي يهتم بالترابط النسقي لا بالتضمن بين وحدات منعزلة .

الفصل الثالث

فلسفة بوزانكييت السياسية

الفصل الثالث

فلسفة بوزانكيت السياسية

يقول بوزانكيت في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه « النظرية الفلسفية للدولة » إن هذا الكتاب عبارة عن « محاولة ما اعتقد أنه يكون الأفكار الأساسية للفلسفة الاجتماعية الحقيقية » (١) . ويقول به ذلك أنه سوف يأخذ بالنقد والتشخيص والتفسير مذاهب أشهر المفكرين فقط وسيحاول أن يضعها بصورة واضحة وجلية . ويرى أن هذا هو كل ما يرجوه ويهدف إليه من كتابه هذا . ويعتقد بوزانكيت أن الخط العملي وإن كان يتأثر بالخط النظري وبالأفكار المجردة إلا أن تركيزه سيكون أساسا على الخط النظري وعلى الأفكار الفلسفية المتصلة بالدولة وبالسياسة بوجه عام .

إن النظرية الفلسفية للدولة التي يقدمها بوزانكيت في كتابه هذا يمكن أن نجد أساسها عند أفلاطون وأرسطو وعند فلاسفة محدثين وعلى وجه خاص عند هيجل وجيرين وبرادلى وولاس ، وفي هذا يقول بوزانكيت إن قراء الفلاسفة يعتقدون بأن « جوهر النظرية المقدمة هنا يمكن أن نجده ليس فقط عند أفلاطون وأرسطو بل عند كتاب محدثين عديدين يخص منهم هيجل وجيرين وبرادلى وولاس (٢) » . ويرى بوزانكيت أنه وإن كان تابعا في نقاط عديدة لجيرين إلا أن هناك نقطتين

Bosanquet; B : The philosophical theory of the state: (١)

Introduction P. vii.

Ibid. : P. viii.

أساسيتين تثبتان استقلاله عنه ، الأول هو محاولة بوزانكيث تطبيق السيكلوجيا الحديثة على نظرية الدولة خصوصاً فيما يتعلق بالإرادة الحقيقية أو العامة وتفسير العلاقة بين الفلسفة الاجتماعية وعلم النفس الإجتماعي وفي نظرية المحاكاة . والنقطة الثانية تتعلق باعتماد بوزانكيث بأن وقت اعتبار انبثاق تقدير قيمة الدولة من الأفراد قد انقضى ولى .

قيام وشروط النظرية انفسائية للدولة :

يطالعنا بوزانكيث في بداية الفصل الاول من كتابه « النظرية الفلسفية للدولة » بما يعنيه بالنظرية الفلسفية والفرق بينها وبين النظرية غير الفلسفية فيقول « إن الاختلاف الرئيسى يقوم في أن المعالجة الفلسفية هي دراسة شيء على أنه كلى ، ودراسة من حيث هو في ذاته » (١) وذلك بخلاف الدراسات غير الفلسفية التي تهتم بالتفاصيل والجزئيات وتهدف إلى أغراض عملية وفعلية . إن النظرية الفلسفية يقول بوزانكيث « تعالج التأثير الكلى والمستمر للموضوعات » (٢) كما أنها تهدف إلى تأكيد ماهية الشيء ، ووجوده وصلاحه الكلية ، وبجالاته العامة خلال العالم .

إن المهندس قد ينظر إلى الزهرة من زاوية مختلفة عن الزاوية التي ينظر إليها منها الكيميائي أو الفنان أو عالم النبات . أما الفيلسوف فإنه يحاول أن يرى للزهرة بكل مدانيها على أنها كلمة أو حرف مندرج في كلمات أو حروف كتاب العالم (٣) . وهذا هو ما نعنيه بقولنا دراسة الشيء في ذاته ومن أجل ذاته . وبالتطبيق على مجال السياسة فإن النظرية الفلسفية التي تتناول الحياة السياسية لها

Ibid. : P. 1.

(١)

Ibid. : P. I.

(٢)

Ibid. : P. 2.

(٣)

طابع خاص فتتناول هذه الحياة في ذاتها ومن أجل ذاتها .

ويقول بوزانكيث إن التعبيرات مثل د في ذاته ، و د من أجل ذاته ، لا يمكن أن يكون لها مدلول ومعنى إلا إذا اصطفت بضبعة السككية فترى موضعها وعلاقتها بالكل الذي تنطوي تحته ، كذلك ترى مركزها في هذا الإطار الكلي الشامل .

إننا نستطيع أن نقول بمعنى ما إنه د ما من إنسان يحيا إلا وتوجد دولة (١) وهذا يعني أنه توجد هناك دائما تجمعات أو ارتباطات أكبر من العائلة . ولكن هذا الذي العام للدولة لا يمكن أن يرضى شغفنا أو يشجع فضولنا بهدد ما نتطلع إليه في الشؤون السياسية ، فعليه فإننا نتجه إلى معنى آخر أكثر تحديدا من هذا لكي نوقف شغفنا بطبيعة وقيمة المجتمع الذي يندرج فيه الفرد كمضو مترابط مع سائر الأعضاء . ويقول بوزانكيث د إن مثل هذا الشغف إنما سوي وأوقف بواسطة نوعين من الحياة الاجتماعية هما دولة المدينة عند اليونان القديم والدولة القومية عند المحدثين (٢) .

ودراسة دولة المدينة الإغريقية سوف تعطينا الملامح العامة والأسس الجوهرية لبداية الفلسفة السياسية ، كما أن دراسة الدولة القومية سترينا كيف انتعشت الفلسفة السياسية وتطورت إلى أن وصلت إلى مثل هذه الدولة .

وإذا ما نظرنا إلى دولة المدينة الإغريقية في ارتباطاتها بميلاد الفلسفة السياسية فإننا نجد أمامنا ثلاث نقاط تشبه انقباضنا الأولى : هي نوع الخبرة التي كانت

Ibid. : P. 8.

(١)

Ibid. : P. 8.

(٢)

- ١٤٤ -

للمساعدة ، والثانية نوع العقلية التي تتضمنها تلك الخبرة ، والثالثة نوع الفهم أو التفهيم التي استخلها ذلك العقل من تلك الخبرة .

وبالنسبة للنقطة الأولى يقرر بوزانكيث أن دولة المدينتى الإغريقية كانت تمتاز عن صائر الدول سواء مصر أو فينيقا أو غيرها في تواجد الشعور السياسى بمعناه الدقيق في خبرة المجتمع الإغريق بالذات وفيه وحدة . فلهذا كان الحكم الذاتى Autonomy موجودا ، وكان لهذا الحكم الذاتى قانونه الخاص به ، وكانت المساواة في الحقوق المدنية والسياسية Isonomy موجودة ومتغلغلة في صميم الكيان الإغريقى . ولقد ترتب على تلك المساواة أن قامت الشورات والتشريعات التي هزت الإغريق منذ فجر التاريخ تحاول جاهدة أن تعلن مساوية الناس في الحقوق والواجبات . كما ظهرت الوثائق السياسية في هذه الآونة ، علاوة على أننا يمكن أن نتلمس في صميم الخبرة السياسية الإغريقية لدعان الأقلية لرغبة الاكثرية عن طريق أخذ الأصوات .

ومثل هذا النوع من الخبرة يتضمن نمطا معينا من العقلية ، وهذه هي النقطة الثانية . ويرى بوزانكيث أنه ليس من المدهش أن نشأت إدانة العلم والفلسفة منذ الميلاد إلى السياسيات ، ذلك أن السياسيات هي تعبير عن العقل الذي ينادى بالعلائقية بين الإنسان والآخرين ، تماما كما أن الفلسفة والعلم هي التعبير عن العلائقية التي تربط الخبرة الإنسانية برباط كلى متصل . إن العقل الذي يعرف ذاته عمليا على أنه في د كل ، يمكن أن يتعرف على ذاته نظريا على أنه مندرج في نظام خاص للطبيعة . ونخلص من هذه النقطة بأن نمط العمل الذي كان موجودا في دولة المدينة الإغريقية كان نمطا كليا مندرجا في نظام عام .

أما فيما يتعلق بالنقطة الثالثة الخاصة بنمط الفهم أو التفهيم التي استخلها

العقل من مثل تلك الخبرة فيقول بوزانكيث إن مثل هذا الفهم لابد وأن يرجع
إلى العقول التي تتأمل فيها ^(١) وهنا عودة إلى فكرة الكلية . ثم يرى بوزانكيث
أن الفهم الاساسي ، وأن الفكرة الرئيسية للفلسفة السياسية الإغريقية كما نجدها
هنا أفلاطون وأرسطو هي أن « العقل الإنساني لا يمكنه أن يتوصل إلى الحياة
الكاملة والحقة إلا في مجتمع العقول » ^(٢) بمعنى آخر إن العقل الإنساني لا يستقيم
حياته إلا مع العقول الأخرى ، ومن ثم يصبح للمجتمع أو الدولة الاسبتية على
الفرد أو العقل ، أو يصبح الإنسان هو المخلوق الذي تشكل من أجل أن يحيا في
دولة أو مجتمع . وفي هذا يقول أرسطو (والنص اقتبسه بوزانكيث منه) « إن
الإنسان هو المخلوق الذي تشكل من أجل الحياة في دوله المدينة » ^(٣) .

وبعد ذلك يأخذ بوزانكيث في تفسير هذا الرأي فيقول إن الفكرة الاساسية
هنا يمكن أن نفserها كما يلي . كل جماعة من الأفراد في المجتمع سواء أكانوا
سياسيين أو عسكريين أو عمال لهم نمط محدد من العقلية يلائم أعضاء هذه الجماعات
ويناسبهم في أداء وظائفهم ، ولكن المجتمع يتكون أساسا من عمل هذه الأنماط
من العقول بجمعة ومتراصة بعضها ببعض الآخر وينتج عن هذا الترابط بين
أنماط العقول المختلفة خير المجتمع . وهذا الترابط أو التفاعل ينتج تأثيراته ، إذ
أن كل عقل فردي لن تكون له قيمة إلا في ضوء كل العقول التي يتفاعل ويرتبط
معا ، كما أن كل عقل نرسم له كفاءاته وصفاته ونمطه تحت تأثير هذا التفاعل
والترابط الكلي ، وينتج في النهاية أن « كل عقل هو مرآة للمجتمع كله أو انطباع

Ibid. : P. 5.

(١)

Ibid. : P. 6.

(٢)

Ibid. : P. 6.

(٣)

بله من زاويته الخاصة (١) .

ألسنا هنا أقرب من جوهر الفكر الليبنترى الذى يقرر بأن كل موناڊ مرآة تعكس العالم من زاويتها الخاصة ؟ حقا نحن أقرب هنا إلى فكر ليبنتر ونظريته فى الموناڊ من أى فكر آخر ، ولا غرابة فى هذا فلربما يكون بوزانكيث قد اطلع على ليبنتر خلال طوافه الكبير بالفكر الألمانى بوجه عام ، والحق أنه رغم هذا التشابه الظاهرى بين الفكر البوزانكيث والليبنترى إلا أن ثمة اختلافات رئيسية بين هذين الفكرين نابعة من الموقف الميتافيزيقى الذى وقفه كل منهما والاتجاه الفلسفى الذى اختطاه لنفسيهما ، فبينما يمثل ليبنتر اتجاها توفيقيا يجمع فيه التجربة إلى التصوف إلى العقل جذبا إلى جذب نجد بوزانكيث يمثل القمة فى المثالية المطلقة لا يميز اهتماما للتجربة والتجريب ، ولا يقيم وزنا للحواس والإدراك الحسى ، كذلك سنجده على خلاف ليبنتر يهاجم المذاهب الواقعية والبراهمسية ، تلك المذاهب التى أخذ ليبنتر بجزء منها وأدخلها فى نظامه الأبيستمولوجى والميتافيزيقى علاوة على أن الموناڊ وهو جوهر بسيط ، والبساطة هنا تعنى عدم التركيب ، أساس لفلسفة ليبنتر ، فنه تمكن الأشياء والله موناڊ أعظم - ولا نجد مثل هذا التسكين فيما يتعلق بالعقل عنده بوزانكيث - فلا تتركب عنده العقول فتكون الأشياء ، كما أننا لا نجد نصا صريحا عند بوزانكيث يقرر بأن الله هو العقل الأعظم ... ولا يمكننا الآن أن نقرر أن العقل الأعظم عند بوزانكيث هو المطلق ثمة اختلافات أنطولوجية وميتافيزيقية وأبيستمولوجية بين العقل وبين المطلق .

ولكن لنا أن نسأل الآن السؤال التالى : وكيف يكون كل عقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به من زاويته الخاصة ؟ هل يكون ذلك لأن الإنسان يولد وعقله

صفحة بيضاء فينقش عليها كل شيء عن طريق الحواس والتجربة ومن ثم ينطبع بالمجتمع وبالعالم كما يقرر ذلك لوك وهيوم ؟ أم يكون ذلك على هذا النحو لأن الإنسان يولد وعقله مزود فطريا بالمعارف كما يتصور ذلك ديكارت والعقليون بوجه عام فيكون العلم منطبعا في الذهن منذ الميلاد ؟ أم أن الأمر يكون جماعا بين هذا وذاك بالمعنى الليبرتي فيكون العقل مزود فطريا بالمعارف وتشير تلك المعارف الكامنة في العقل والفطرية فيه المثيرات التجريبية الخارجية فتخرجها من معارف بالقوة إلى معارف بالفعل ؟ ... الواقع أن بوزانكيث لا يوافق هذه الآراء جميعا ... إن العقل ورآة للمجتمع كله أو انطباع به لأن العقل الفردي عنده لا معنى له إلا في إطار جميع القول ومن ثم فبوزانكيث يعالج هذه النقطة من زاوية مختلفة تماما تتفق مع إنجماه الميتافيزيقي العام وهي أن الحقيقة هي الكل وأن الجزء لا معنى له إلا في هذا الإطار الكلي العام .

هكذا استتت الفلسفة السياسية أو ولها من دولة المدينة الإغريقية ، ومن خلاصة الفكر السياسي عند اليونان ومع مرور الزمن أصبحت دولة المدينة الإغريقية شيئا تاريخيا مر وانتهى ، فلفد تغيرت الفلسفة الاجتماعية والسياسية لليونان ، وبالتالي فلقد تغيرت النظرة إلى دولة المدينة مع تغير هذه الفلسفة . ولقد أصبح اتجاه المفكرين منذ هذا التاريخ العتيق إلى وقت قيام الدولة القومية الحديثة فيما يتعلق بالحياة والسلوك منسب في قالب نظرية أخلاقية مرتبطة بالدين واللاهوت وبالشريع . ولقد أصبح الفرد داخل هذه الدائرة الأخلاقية والدينية يطلب الحياة التي تحقق له الرضا بعض النظر عن المجتمع الإنساني . ولقد تعاهد المفكرون السياسيون عن فكر أرسطو وعن دولة المدينة ، وقبل البعض الآخر الفكر الأرسطي أو جزوهة على الأقل ، ووفق الآخرون بين أفكاره وأفكارهم إلا أنه يمكننا القول مع بوزانكيث بأنه من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر بدأت فكرة الدولة القومية في أوروبا الحديثة تتشكل وتزدهر

« وفي أواخر هذه الفترة وبعدها وعلى وجه التحديد في القرون العاشر عشر تيقظ الشعوب القومية عند الإنجليز وعند غيرهم ، كما عاد التأمل السياسي بمعناه الدقيق مرة أخرى إلى سياسيات أرسطو بعد أن كان قد انقطع لفترة طويلة (١) .

ويعزو بوزانكيث إحياء المعنى الفلسفي الحقيقي في مصطلحات محددة للتقاليد التشريعية إلى القرن الثامن عشر ككل ، وخصوصا إلى جان جاك روسو ، ذلك أن روسو قد وقف في منتصف الطريق بين هوبز ولوك من جهة وبين كات و هيغل من جهة أخرى . ويرى بوزانكيث أن الفكر الإغريقي قد أضاع الطريق أمام روسو وبفاده ... نحو الاتجاه الصحيح (٢) ، ويرى بوزانكيث أن الفكرة التي نعلمها جميعا عن الإنجيلية الجديدة للعقد الاجتماعي ليست منسجمة مع هذا الذي سبق أن قلناه ويبدو أن روسو قد قدم هذه النظرية من روح العصر ومن روح الثورة الفرنسية في ذلك الوقت متطابقا مع الحقيقة القائلة « بأن الرجل العظيم يعمل بأفكار عصره ويعيد خلقها ، ولكنه عندما يعيد خلقها فإنه يذهب إلى ما وراء العقل العادي » (٣) .

ويفرد بوزانكيث بسبب ذلك فصلا بأكمله يعرض فيه لأفكار مل السياسية وهوبرت سبنسر مرتبطان ولكنه يعود في الفصل الذي يليه وينقد هذه الأفكار والنظريات واصفا إياها بأنها نظريات الوهلة الأولى « وذلك لأن هذه النظريات جميعا تركز على الفردية Individualism ، وتخلف على هذا النحو عن الركب

Ibid. : p. p. 10-11.

(١)

Ibid. ; p. 12.

(٢)

Ibid. ; p. 13.

(٣)

الإغريق ، فنظريات الزهلة الأولى يقول بوزانكيث ، لم تقف في نفس المرتبة مع نظريات المفكرين الإغريق ... تلك التي رأت الوقائع العظيمة هتقاء وكنية في الرؤية ، (١) وليس لها ذلك الخط الكلي المترابط الذي رأيناه عند مفكرى اليونان .. لأنها نظريات إلى الإنسان وهو في حياته العادية يأكل ويسير ويسافر متكبيدا مشاق السفر وليست نظريات تنظر في المنطق الاجتماعي أو التاريخ الروحي أو الخط الكلي الذي يقف وراءه .

ويتناول بوزانكيث آراء جان جاك روسو الذي قلنا عنه أنه أسهم مساهمات طيبة في الحقل السيامي ، ويأخذ في تحليل تقدمه الاجتماعي وبحث آرائه ، ويرى بوزانكيث أن كتابات روسو السياسية تتخللها الروح الكلية ، فنحن نجد عنده أن دجوه المجتمع الإنساني يتكون من الذات العامة التي تتمتع بالإرادة وبالحياء التي تنبثق ويمارس خلال المجتمع من حيث هو كذلك أو خلال الأفراد في المجتمع من حيث هم كذلك ، (٢) . ويقرر بوزانكيث بعد ذلك مباشرة أن حقيقة تلك الذات العامة في مجال الكل السيامي تقيد لنا في ضرورة ما يسمى بالإرادة العامة General Will ثم يقتطف بوزانكيث من روسو مقتطفات كثيرة تسمير كلها في نفس الاتجاه الكلي الذي ينظر إلى الإنسان الكلي على أنه المكون للدولة ، ذلك الإنسان الذي يتبع الإرادة العامة وليست منفعة الخاصة ، بمعنى أن الإنسان الذي يكون الدولة هو الإنسان الأخلاقي الذي تنغلغل فيه الإرادة العامة ، وترتفع إلى مستوى أعلى ، وتبلغ فرديته الأصلية المرتبطة بالكل العضوي إلى حد الارتاع إلى الوحدة الكاملة مع الكل الاجتماعي .

Ibid. ; ch. iv, p. 75,

(١)

Ibid. , p 87,

(٢)

لقد رأى روسو أن الإنسان يولد حراً، ولكن تلك الحرية التي يولد بها هي حرية طبيعية شأن الإنسان فيها شأن الحيوان ، بالقانون الإجتماعي يصل الإنسان إلى الحرية المنهضرة التي لا يكتسبها منها معنى الإنسانية الحقة (١) ، ومن ثم تصبح الدولة المانعة عنه روسو هي تجسيد للحرية الأخلاقية (٢).

لقد تناول بوزانكيث حتى الآن تحديد النظرية الفلسفية للدولة ، وحاول أن يثبس إرماصات هذه النظرية في الفكر السياسي الإغريقي القديم مركزاً على دولة المدينة مستخلصاً منها بدايات الفلسفة السياسية من ناحية نوعية الخبرة التي كانت مائدة ونوعية العنمية التي تتضمنها تلك الخبرة ثم نوع الفهم أو التفسير التي ربط فيها العقل بين تلك الخبرة وبين نمط التفكير السائد ثم انقل مع انتقال الفكر السياسي من دولة المدينة إلى الدولة القومية فركز على فكرتين رئيسيتين هما الإرادة العامة والحرية ... وقبل أن نتناول الإرادة العامة والحرية بالتفصيل ، وقبل أن نعرض خلاصة فكر بوزانكيث في هاتين النقطتين ، نود أن نقول إن الخط الكلي يسير وراء فكر بوزانكيث السياسي من البداية إلى النهاية وأن أي خط آخر غير كلى إنما يعرف عنده لما يسميه بنظريات الوهالة الأولى المناذجة العابرة.

الإرادة الحقة والحرية :

يتناول بوزانكيث في فصل بأ كلة الإرادة الحقيقية عند روسو ويخلص من هذا الفصل إلى التمييز بين الإرادة العامة General will وبين إرادة المجموع The will of all ، فبينما إرادة المجموع لاتعدو أن تكون مجموع الارادات

ibid. : p. 98

(١)

ibid. : p. 98.

(٢)

الخاصة» (١) والفردية كأصوات الناخبين مثلاً ، فإننا نجد الإرادة العامة تتضمن فكرة الوحدة العضوية . إن الإرادة العامة عندما تتفاعل في فرد ما فإنها تخلصه من وحدانيته وعزلته والفصاليته ، ويرتفع إلى مستوى يمكنه من الارتباط العضوي بالمجتمع . وهنا يقول بوزانكيث في الفرق بين الإرادة العامة وإرادة المجموع . إن التمييز بين ذلك التجمع من الإرادات وبين الإرادة العامة التي تبغى التحيد أو الاهتمام العام يرتكز على التناقض الأساسي بين مجرد التجمع وبين الوحدة العضوية» (٢) ويقول بوزانكيث أن هذا أيضاً يمكن أن نجده في المنطق فهناك الحكم الجمعي والحكم العام والفرق بينهما واضح لدى المنطقيين .

ويتناول بوزانكيث بعد ذلك مفهوم الحرية ويرى أن الفلاسفة والمفكرين قد اختلف مفهومهم للحرية اختلافاً كبيراً ، ولكنه أخذ بمفهوم دوسو القائل بأن هناك نوعين من الحرية الأولى هي الحرية الطبيعية وهذه هي حرية الذات الانانية التي تحيا تماماً بدوافعها الطبيعية والثانية هي الحرية المنحصرة أو الحرية الاخلاقية وهذه هي حرية الذات المعنوية أو العاقلة . وذهب إلى أبعد من ذلك فقال إن الحرية هي تحقيق للذات الحقة وهي أن نحيا أفضل حياة لنا ونكون نحن والكل واحداً . يقول بوزانكيث « إن الحالة الكاملة للحرية هي تلك التي نحقق فيها أنفسنا بأكمل ما يكون» (٣) ويتبع ذلك بقوله « إن الإرادة الحرة هي تلك التي تريد ذاتها» (٤) ومعنى هذا أن الإرادة الحرة يجب ألا تكون طبيعية وإنما تكون مثالية ومعنوية وعاقلة .

Ibid. , ch. p. 104.

(١)

Ibid. , p. 105.

(٢)

Ibid. , ch. vi, p. 136.

(٣)

Ibid. , p. 136.

(٤)

ويرى بوزانكيث أن على الدولة أن تقوم بمهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها وقيودها التجريبية (وبوزانكيث هنا يستخدم تلك الثنائية التي أقامها كانط بين الذات التجريبية والذات المعقولة) أو بمعنى آخر يرى أن على الدولة أن تحقق حرية الذات المعنوية أو المعنوية وذلك للارتقاء بها ولو بالقوة عن الذات الطبيعية المنعزلة والمنفصلة والآنانية، ومن هنا تأتي فكرة القسر، وهذا القسر في رأى بوزانكيث والذي تفرضه علينا الإرادة العامة ما هو إلا المطلب الذي تفرضه ذاتنا الحققة على ذاتنا الدنيا العنيدة فتصل بها إلى الحرية الحقيقية، تلك الحرية التي ترتبط كلما قلنا بالذات المعنوية لا الطبيعية، وبالذات العاقلة لا التجريبية، وبالذات الكلية لا بالذات المنعزلة، وعن هذا القسر يقول بوزانكيث في نهاية الفصل السادس من هذا الكتاب: وهذا التوحيد بين الدولة وبين الإرادة الحقيقية للفرد الذي يريد من حيث كونه كائنا معقولا هو التفسير الحقيقي للقسر السياسي، (١) بمعنى آخر فإن القسر السياسي يمكن تفسيره هنا على أنه ذلك القسر الذي تفرضه إرادتنا الحقيقية من حيث كونها نابعة عن ذات عاقلة، وذلك لكي توحد وترتبط بين الدولة وبين الإرادة الحققة في رباط كلي موحد.

ويفرد بوزانكيث الفصل السابع بأكمله ليرينا بعض التوضيحات الخاصة بالإرادة الحقيقية أو العامة، ويقول: إننى سأساعد القراء في هذا الفصل في فهم تصور الدولة أو المجتمع من ناحية، وإرادة الفرد الخاصة التي توجد في عقله من ناحية أخرى (٢)، بمعنى آخر سيحاول بوزانكيث في هذا الفصل أن يوضح لنا كيف تتحد الإرادة العامة الحققة المنبثقة عن الدولة مع إرادتي الخاصة النابعة من

ibid., , ch. vi, p. 144.

ibid., , ch vii, p. 195.

(١)

(٢)

عقلي ، فيقول إن الحكم الذاتى لا يمكن تفسيره إلا إذا ألقت النفس ذاتها خارج الفرد ، أى إلا إذا تجاوز الفرد الظاهر فرديته ، وأصبح أكبر من ذاته المنعزلة المنفصلة ، بمعنى آخر إلا إذا اتحدت إرادته مع الإرادة العامة الحقيقية . وهنا يقول بوزانكيث إننا سوف نرى أن معظم النظريات العظيمة والتجارب الكبيرة قامت على النظرة أو العقيدة القائلة بأن الذات العامة أو الشخص الأخلاقى فى المجتمع هو أكثر حقيقة من الفرد الواحد الظاهر . وهذا هو ما عنيناه حينما قلنا بأن إرادتى لا تكون كاملة وكلية إلا إذا ابتعدت عن الشواغل الطبيعية وأصبحت عضوية ومعنوية وعاقلة وأتحدث فى النهاية بالإرادة العامة الحقىقية .

ويعضى بوزانكيث فى تفسيره فيقول « إن غرضنا هو أن نفسر ماذا نعنيه من قولنا بأن الإرادة تتجسد فى الدولة أو فى المجتمع وفى القانون والنظم ، وكيف يمكن للفرد - كما نعرفه - أن يتحد بهذه الإرادة » (١) .

ويرى بوزانكيث أن العقول تتحد فيما بينها كما تتحد الجماعات فى المجتمع . ويرى أن هناك فرقا بين الحشد والتنظيم من حيث نوع العقلية التى تسيطر على هذا أو ذاك ، فبينما الحشد ليس إلا تجمعا يكون التنظيم (كالجيش مثلا) تنظيما تسرى فيه الإرادة العامة ، بمعنى آخر إن إرادة الجميع وهى إضافات متعددة هى طابع الحشد ، بينما الإرادة العامة وهى كلية طابع الشيء المنظم ، والنتيجة التى يخلص بها بوزانكيث من هذا التفسير هى :-

« أن هناك ارتباطا بين البناء المنظم للعقول وبين البناء المنظم للمجتمع ، بل وأبعد من هذا فإن العقول والمجتمع هما نفس البناء أو النسيج ، منظوراً إليه من

ووجهى نظر مختارين ، (١) .

وينتج عن هذه النتيجة البوزانكيكية ما يلى :

١ - أن كل جماعة اجتماعية هى ظاهرة عميقة لمجموعة من الانساق العقلية المتفاعلة .

٢ - أن كل عقل فردى هو اسق من هذه الانساق المتفاعلة مع تلك الكلية التى نجدوها فى الجماعات الاجتماعية .

٣ - أن الكل الاجتماعى - على الرغم من أنه متضمن فى كل عقل - لا يستمد حقيقته إلا من كلية العقول الموجودة فى المجتمع منظورا إليها على أنها نسق متحد ومترابط .

وبعد هذا التحليل يعود بوزانكيك فيقرر أن حقيقة أى فرد أكبر منه وأوسع من فرديته المنعزلة ، إن إرادته ليست كلية ولكنها تتضمن الكلى وترتكز عليه ، (٢) .

غاية الدولة وحدود فعلها : الحقوق والواجبات

إن الغاية القصوى للمجتمع والدولة والفرد يقول بوزانكيك (هى تحقيق الحياة الأحسن) ، ويجب ألا تأخذنا الحيرة عند تحديد هذه الحياة الأحسن ولأن اعتمادنا كله منصب على المنطق الأساسى للطبيعة الانسانية من حيث هى عاقلة (٣) ومعنى هذا أننا يجب أن ننظر إلى هذه الحياة الأفضل أو الأدنى من زاوية عقلية ومعنوية وشمورية ، وليس من زاوية طبيعية جزئية مادية ، وذلك لأننا -

Ibid. : p. 158.

(١)

Ibid. , ch.viii, p. 165.

(٢)

Ibid. , p. 169.

(٣)

طبقا للخط البيوزانكيين - لن تتمكن من الوصول إلى السكينة من خلال الجزئيات المادية أو المنافع المباشرة المشتتة والفرادى . وفي هذا يقول بوزانكيث بكل وضوح سائرا في هذا الاتجاه ، والآن فإنه من السهل أن نعرف أن هذه الحياة الأحسن يمكن أن تتحقق فقط خلال الشعور - وسيط كل الاشباعات - والنمط الحقيقي الوحيد للسل في الخبرة . وعلى هذا النحو تكون الحياة الأحسن ، متحققة في الشعور ، ذلك الذى يستطيع أن يمثل هذه الحياة وأن يتذوقها وهو في تيار الخبرة الجارف ، ووسط معترك الحياة المترابطة والكلية .

ولكن ليس لنا أن نقرر هنا بأن كل شعور سواء أكان شعور هذا الانسان أو ذاك هو فردى ومتمصل بالاجسام ؟ هنا يجيب بوزانكيث بأن الشعور الذى أستقل وأنزل ليس موجودا على الحقيقة ، إن الشعور لا يوجد إلا إذا كان أكبر من ذاته ، أعنى إلا إذا خرج عن إفراديته وإفراديته وإلتحد في وحدة أخرى . إن الشعور لن تكون له حقيقة بدون هذا الارتباط بما هو كلى وعام .

ولكن ألا ينحرف هذا الشعور المنزول أو ذاك عن خط السير العام والكلى ، فيجلى من راحته وطمأنينته ومنافعه أهدافه الوحيدة ، ضاربا عرض الحائط بالشعور العام ؟ يجيب بوزانكيث هنا نعم قد يحدث هذا ، وإذن فلا بد أن يكون في الدولة قوة تجبر تلك الذات الإلزامية على التراجع والرجوع إلى الذات السكينة الحقيقية ، ومن ثم نجد بوزانكيث يقرر أنه لا بد أن يتوفر في الدولة عنصر القوة الكى تقوم بهذه المهمة ، مهمة تحويل الذات الطبيعية من أدائها المادية النفعية والارتقاء بها إلى مرتبة الذات العاقلة ذات الشكل والمضمون الكليين . يقول بوزانكيث : والمجتمع كوحدة منتظمة لإنظاما صحيحا ، تمارس الضغط على أعضائها خلال

القوة المطلقة ، هو ما أعنيه بالدولة (١) . ونخلص من هذا النص إلى أن عنصر القوة مطلوب للدولة لكي تمارس الضغط على المنحرفين ، ولتسكى تحقق ضبط الأفراد ضبطاً اجتماعياً وسياسياً .

ويرى بوزانكيث أن الفرد لا يمكن أن يكون ولاءه إلا لدولة واحدة يكون خاضعاً لها ولقوانينها ، وهذا يقرره بوزانكيث بصراحة وبقوة في النص القائل بأن « كل فرد في الحياة المتحضرة يجب أن ينتمى إلى دولة واحدة ، وإلى دولة واحدة فقط » (٢) والسبب في هذا يقول بوزانكيث هو أن السلطة لكي تكون مطلقة يجب أن تكون فردية ، (٣) وما دامت هذه السلطة نجد أمامها أفعالا مادية فيجب أن تمارس القوة لمنع الردى ، منها . بمعنى آخر يجب أن تتصف الدولة بالقوة للزومها في تكوين السلوك ، ولكي نزيل العوائق أمام تحقيق الهدف الاسمي أو الغاية النهائية وهي الوصول إلى الحياة الأحسن .

أما بخصوص فعل الدولة فإن بوزانكيث يتحدث عن هذا الفعل من زاويتين ، الزاوية الأولى يتناول فيها فعل الدولة على أنه محاولة الوصول إلى الحقوق ، والزاوية الثانية يتناول فيها فعل الدولة على أنه نوع من العقاب .

وفي الزاوية الأولى يقول بوزانكيث إن الحق له دلالات شرعية وأخلاقية ، (٤) وتلك الدلالات الشرعية والأخلاقية تدعم بالقوانين . ويرى بوزانكيث أن هناك لسانان من الحقوق ، النسق الأول هو نسق الحقوق من وجهة نظره

Ibid. : p. 172.

(١)

Ibid. . p. 173.

(٢)

Ibid. . p. 175.

(٣)

Ibid. . p. 188.

(٤)

المجتمع كله ، والنسق الثانى هو لنسق الحقوق من وجهة نظر الافراد ، وبالنسبة للنسق الاول ، فإننا نرى بوزانكيث يصفه بأنه « كل عضوى للحالات الظاهرية الضرورية للحياة العقلية » (١) وفى هذا النسق لا يرى الإنسان المتحضر شيئا إلا النظام الذى يتغلغل فى صميم الحياة ، ويرى شرعيته وأخلاقيته وكنيته .

وفى النسق التالى الممتلئ بنسق الحقوق من وجهة نظر الافراد يقول بوزانكيث إن هذا النسق يتعاق بالحوادث الخارجية - المدعمة بالقانون - والمتعلقة بوضع الفرد فى المجتمع .

ويرى بوزانكيث أنه من المعتاد أن يقال أن كل حق يتط من واجبا ، كما يرى أن هناك تفسير خاطئ بالنسبة للواجب وهو أنه ما يجبر عليه الفرد أو ما يفرض عليه . أما التفسير الصحيح للواجب فهو أنه الغرض أو الهدف الذى لسمى بواسطته إلى تحقيق الحياة الاحسن .

والوصول إلى الحقوق يلزم أن تمارس الدولة القوة « والقوة العظمى يمكن أن تمارس على الطبيعة الإنسانية بالإثابة والعقاب معا » (٢) . وهنا نأتى إلى الزاوية الثانية التى يتناول فيها بوزانكيث فعل الدولة على أنه نوع من العقاب . وقبل أن نتناول العقاب ، وقبل أن نتدارسه سفتناول الإثابة . وبوزانكيث يقول فى هذا الصدد إن الإثابة تلعب دورا صغيرا . وتشارك مشاركة ضئيلة فى القوة العامة للمجتمع ، وفى بلوغ الذات إلى مرتبة الكلية والوحدة . فلقد كانت الإثابة عند اليونان القدامى بمثابة تشجيع للروح العامة على الروح الانانية .

Ibid. p. 189,

(١)

Ibid. ; eh. viii-p. 201

(٢)

أما بالنسبة إلى العقاب فيرى بوزانكيث أن تأثيره أشد . وهناك في المذهب
البوزانكيث ثلاثة أنواع من العقاب :

١ - عقاب إصلاحى punishment as reformatory وهو يرى أن المواطن
المخطئ هو كالمريض تماما يحتاج إلى علاج وإلى إصلاح .

٢ - عقاب جزائي punishment as retributory ، وهذا النوع يوقع الجزاء
على كل من خرج عن قوانين المجتمع .

٣ - عقاب معوق أو مانع punishment as deterrent وهذا النوع يمنع
أو يعوق الفرد الذي أخطأ ، من الوقوع في الخطأ مرة أخرى .

وبالخلاصة يقول بوزانكيث هي أن القسر أو العقاب أو القوة ماهي إلا ممارسة
للارادة العامة ، ومحاولة للارتضاع والإرتقاء بالذات التجريبية الطبيعية النفسية
إلى الذات الكلية العامة العاقلة . إن كل فعل للدولة يقول بوزانكيث هو أساس
ممارسة الإرادة ، الإرادة الحقيقية ، أو الإرادة العقلية التي يقول عنها المنطق
من حيث هي كذلك ، (١) ومن هذا نخلص إلى أن كل فعل للدولة سواء أكان
متضمنا في نسق الحقوق أو كان داخلا ضمن نسق العقاب هو ممارسة الارادة
الحقيقية الكلية .

النظم السياسية وغير السياسية :

إن ما يهمنا الآن هو أن نتبع التفكير البوزانكيث فيما يتعلق بالنظم السياسية
وغير السياسية . وأول ما يبايننا في هذا الصدد أن بوزانكيث تمشيا مع الخط

العام لفلسفته ، ولجوهر تفكيره يعتبر تلك النظم أفكارا أخلاقية ، ولنتعرب الآن
عن كتب نرى جوهر تفكير بورانكيث في هذا الصدد .

يقول بورانكيث : إن العلاقة بين أى عقل وبين عقل المجتمع يمكن مقارنتها
بالعلاقة بين فهمنا لموضوع واحد وبين رأينا عن طبيعة السكك (١) ومعنى ذلك
أننا حينها نعالج العقل الإنسانى ، إنما نهالجه وهو فى ارتباط بالمجتمع وبالدولة ،
ولا نهالجه منفردا ومنعزلا ومستقلا .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن المبادئ التى تؤسس المجتمع واقعية
وفكرية وغائية ، وهذه الواقعية والفكرية والغائية تتحد كلها فيما يسمى بالنظم .
ومن هذا نخلص إلى أن النظم ذات طبيعة متحدة تجمع بين الواقع والفكر والغائية .
ويقول بورانكيث بعد هذا أنه ليس من الضروري أن نتعقب بالفحص والتحليل
الظواهر الخارجية للنظم كوقائع ، ولكن ما يهمنا هو أن نتعقب الطبيعة السامية
لهذه النظم على أنها أفكار لها غايات ، أى نتعقب تلك النظم على أنها
أفكار مثالية .

إن أى تنظيم قد يقوم بدون قانون أو ترميع أو قد يحىء نتيجة للإرادة
العامة . ولكن ثمة أمر يجب أن نضعه فى الحسبان ، وهو أنه مهما كان من
هذا الأمر أو ذاك فإن كل تنظيم إنما يؤسس لسكى يحقق غرضا أو غاية عامة
معينة ، وما دام يحقق غرضا أو غاية معينة ، فإنه يشير إذن إلى شىء كللى لا إلى
شىء فدى ، ذلك لأنه يتضمن غرضا أو شعورا لا كثر من عقل واحد (٢) .
بمعنى آخر إن العقل المتضمن هنا ليس عقلا فرديا وإنما عقل إجتهاى .

Ibid . p. 275.

(١)

Ibid . p. 277

(٢)

ويطعن بوزانكيث في تحليله فيرى أن العائلة نظام أخلاقي وأن الملكية تنظيم أخلاقي ، وهما نابعان عن العقل : كما يفسر الجيرة بأنها عنصر عقلي أيضاً وعبارة عن تنظيم أخلاقي ، كما أن الطبقة هي الأخرى عنصر من عناصر العقل ، ويتساءل في هذا الصدد الطبقة الصغيرة ويشير إلى متضمناتها الأخلاقية . ويرى أن الدولة القومية هي التناهي العريض الذي يحتوي على تجربة عامة لازمة للحياة العامة . وهذا ما يجعلنا نعرفها على أنها ذات قوة مطلقة أعلى من قوة الأفراد (١) .

ولما كانت الدولة القومية تنظيماً ، فيلزم أنه لا يوجد للفرد الواحد إلا دولة واحدة . والدولة القومية ذات طبيعة أخلاقية ، لأنها بقواها المختلفة ، وبارادتها العامة ، تجبر الذات الانانية على الإرتفاع والسمو حتى تصل بمسا إلى الذات الكلية العامة .

يقول بوزانكيث : والدولة القومية كفكرة أخلاقية هي عقيدة أو هدف بل ويمكن القول بأنها إرسالية ، (٢) تقوم بالتبشير وتنادى باتباع الهدى . وبعد أن يتناول بوزانكيث الأسرة والملكية والجيرة والطبقة والدولة القومية ، ويرى فيها جميعاً أنها نظم أخلاقية وفكرية نبهده لا يتوقف عند الدولة القومية ، وإنما يتخطاها إلى الإنسانية بوجه عام . وما لاشك فيه أن الإنسانية وهي « عالم الكائنات العاقلة التي تعمر وجه البسيطة ، والمركزة على أنها وحدة (٣) لا بد أن يكون لها شأنها في فلسفة كفلسفة بوزانكيث . ولذلك فهو يقرر أن

Ibid. p. 598 .

(١)

Ibid. . p. 568.

(٢)

Ibid. . p. 593

(٣)

الفلسفة الكاملة لا يمكن أن تقف عند الدولة دون أن تتمعدا إلى الإنسانية ،
وهي الفكرة العامة جدا . ريزي بوزانكيت أن فكرة الإنسانية يجب أن
تظهر لكي تسيطر على الدولة ولتكن ترتفع عليها ، ولكي تجمع الأغراض
والإمكانات المتعلقة بالحياة الإنسانية ، ففكرة الإنسانية فكرة كلية وعامة (١) .
وفي رأى بوزانكيت أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع النوع الإنساني ،
كما أنها لا تتساوى مع النوع الإنساني من حيث هو مجتمع ، لأن فكرة الإنسانية
هنا ليست جمعا لأفراد أو لأعداد من الجنس البشرى ، وإنما هي أكثر كالا
وكلية من هذا . وفي هذا يقول بوزانكيت « إن فكرتنا عن الإنسان لم تتكون
عن طريق الإحصاء الساذج ، ولكن تكونت عن طريق قانون يفسر الوقائع
الأدنى كالا وترابعا بواسطة وقائع أكثر كالا وإرتباطا ، (٢) . ويهيم أن
فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع فكرة النوع الإنساني الذي يكون مجتمعا ما .
إذ أن فكرة الإنسانية أعم وأشمل وأكثر إرتباطا وعقلية من هذا المجتمع
أو ذاك .

لقد وصلنا الآن مع بوزانكيت إلى تحليله للنظم مبتدئين بالمائلة ثم الطبقة ثم
الدولة ثم النوع الإنساني ثم الإنسانية على أنها أفكار متوالية تقتالي على هذا
النحو طبقا لدرجة نضجها وكماها وكتبتها ، فالطبقة أكمل من العائلة والدولة أعم
من الطبقة ، والنوع الإنساني أشمل من الدولة ، إذ النوع الإنساني أعظم من
الدولة ، وفكرة الإنسانية أكثر كالا وترابعا من فكرة النوع الإنساني . ولقد
رأينا بوزانكيت يتناول هذه الأفكار جميعها من وجهة نظر مثالية فكرية خالصة .

ibid. : p. 305.

ibid. : p. 306.

(١)

(٢)

والمهم الآن هو إلى أين نصل في هذه المتوالية ؟ وما هي نهاية المطاف لهذه الرحلة الفكرية المثالية المبتدئة من الفرد أساسا والمتدرجة إلى العائلة وإلى غيرها من النظم المتفاوتة ؟ هنا يجيب بوزانكيث ، إن نهاية المطاف ليست هي الدولة أو النوع الإنساني أو حتى فكرة الإنسانية ، إن العقل الإنساني يستمر في التحرك لكي يربح التناقض ولكي يشكل عالمه وذاته في وحدة أعلى ، وتظل الروح أو النفس تنتقل على هذا النحو وتفتتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة التي يرى بوزانكيث أنها دم المجتمع ، (١) .

السنا هنا أمام تفكير هييجلي خالص ؟ ألسنا هنا أمام مبدأ التناقض أساس الديالكتيك الهييجلي ، ذلك الديالكتيك الذي لا يتوقف فيه العقل عن طريق لإراحة التناقض لكي يصل إلى المطلق ؟ يجب أن نقرر بصراحة أن هذا الذي أورده بوزانكيث عن مبدأ التناقض وعن تحرك العقل الإنساني ، وعن تفتح الروح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة ، هي أفكار هييجلية من الطراز الأول بل هي أساس الديالكتيك الهييجلي .

وقبل أن تنتقل من هذه النقطة ، نود أن نشير هنا إلى فكرة هامة وهي أن بوزانكيث ينتقل عنده العقل من الأمرة إلى الطبقة إلى الدولة القومية ... وهكذا باحثا عن السكال والتمام والكلية ، منهجا عن طريقة التناقض الذي يكون بينها ، هادفا إلى الوصول إلى أقصى درجات السكال والكلية ، هذا العقل هو الأساس وهو الاصل . إن العقل هو الأساس وهو الاصل وحركته الداخلية الفكرية هي التي ينتج عنها كل هذه الفروع . إن بحث العقل عن وحدة أعلى جعلته ينتقل - في حركة داخلية فكرية أصلية - من ذاته كذات عامة إلى ما هو أشمل وأعم وأكمل ،

ولسكنه هو الأساس . ولذلك فمن نجد بوزانكيث ، وفي نهاية كتابة هذا ،
وبالتطبيق على المجال السياسي وحدة يقول : إن حكم الذات هو أساس الحكم
السياسي ، (١) .

نحن هنا أيضا أمام الديالكتيك الهيجلي . أمام حركة العقل الداخلية التي ينتقل
فيها من فكرة إلى أخرى حتى يصل إلى الكمال ... إلى المطلق ... إلى التمام .

والواقع أن بوزانكيث تأثر في فلسفته السياسية بهيجل وروسو على وجه
خاص . ويرى بوزانكيث تأكيداً لهذا الرأي الأخير أن تأثير فلسفة جان جاك
روسو السياسية على المفكرين الألمان بصفة خاصة كان كبيراً وعظيماً ، بل ويرى
أكثر من ذلك أنه ما من فيلسوف فرانسى كان له من التأثير خارج بلاده مثلاً كان
لروسو ... يقول بوزانكيث : لقد كان لروسو من القوة في ألمانيا ما لم يحصل عليه
أى كاتب فرانسى خارج بلاده (٢) . ويأخذ بوزانكيث في الفصل التاسع من
هذا الكتاب في بيان تأثير روسو على الفكر الألماني خصوصاً عند كانت وفشته
وهيجل مستعينا بالنصوص التي تشير إلى هذا التأثير ، مبيناً الوشائج التي تربط
بين الفكر الألماني وفكر روسو ، معدداً للروابط المختلفة بين هذين النوعين من
الفكر ، عارضاً لأوجه التأثير والتأثر بينهما ، شارحاً كيف أن الفكر الألماني مدين
لفكر روسو .

ويلاحظ بوجه عام أن تأثير كتابات هيجل قد سادت الفصل التاسع كله
والفصل الذى يليه بوجه خاص ، كما سادت الروح الهيجلية صفحات كثيرة من هذا
الكتاب ، ولعل هذا يرجع إلى تأثير فلسفة هيجل على الفكر البوزانكيثى . إن

Ibid. : p.311 .

Ibid. : p.219.

(١)

(٢)

بوزانكيت يمرض لكتاب هيجل عن فلسفة الحق Philosophy of right بصورة
مسيبة وعريضة ، ويتفق معه في معظم نقاط فلسفته بل وفي جوهر فلسفته وفي
صميمها ، كما يعرض لفلسفة الروح عند هيجل بالإضافة إلى عرضه لكثير من الآراء
الهييجلية مبينا أوجه الانفاق والتعارض فيها مع فكر توماس هل جرين . ولقد
تلمسنا فيما سبق ، وأثناء عرض فلسفة بوزانكيت السياسية ، آثار كل من روسو
وهيجل في تلك الفلسفة . ولما كان هيجل متأثرا برسو على حد قول بوزانكيت
فإن دين بوزانكيت لروسو يكون كبيرا .

o o o o

هذا هو جوهر نظرية بوزانكيت في السياسة . ولكن بعد الطبعة الأولى من
كتاب بوزانكيت عن « النظرية الفلسفية للدولة » ، أثار الكثيرون أوجه نقد كثيرة
لخصمها بوزانكيت في ثلاثة أوجه رئيسية ورد عليها في مقدمة الطبعة الثانية من هذا
الكتاب ، وهي :

أولا : إن النظرية الفلسفية للدولة كما قدمها بوزانكيت ضيقة وجامدة وغير
مرنة ، ضيقة لأنها وإن طبقت بسهولة على دولة المدينة ، وعلى الدولة القومية
بعض الجهد ، فإنه لا يمكن تطبيقها على مختلف الدرجات من المجتمعات التي ظهرت
في الحياة الحديثة سواء أكانت امبراطوريات أو حكومات فيدرالية أو حكومات
ذات نظام برلماني . وغير مرنة لأنها تذهب إلى أن الوصف الديمقراطي لحكم الذات
لا يتم إلا عن طريق ممارسة القسوة بواسطة الزمرة المعينة أو بواسطة الأفراد
المنتخبين ، ولكن ثبت ، أن الأعضاء المنتخبين ليسوا في كل الحالات أفضل
الأنواع التي تعبر عن الإرادة العامة (١) .

ويرد بوزانكييت على هذا النقد فيقول إن نظريته غير ضيقة بل على العكس فهي واسعة كل الاتساع. إن الإرادة العامة لا تتوقف على دولة المدينة أو الدولة القومية وإنما يمكن أن تمتد إلى أشمل وأعم من هذا. ولقد رأينا بوزانكييت بالفعل لا يتوقف عند النوع الإنساني أو حتى عند فكرة الإنسانية بل يجعل العقل ينتقل من هذه إلى تلك إلى أن يتوصل إلى أعم وأشمل فكرة وهي المطلق. أما بخصوص أن نظرية بوزانكييت غير مرنة لأن الأعضاء المنتخبين أو المعيّنين ليسوا أفضل من يعززون عن الإرادة العامة، فإننا نجد بوزانكييت يرد على هذه النقطة بقوله إن كل النظم المتشابهة الموجودة في المجتمع هي معيار الإرادة العامة وليست أصوات الحشد أو الأفراد الذين لا يكون بعضهم أكثر من تعداد فرد إلى آخره.

ثانياً : إن نظرية بوزانكييت سلبية تقوم على مبدأ إزالة العوائق أو إعاقة الموانع Principle of the hindrance of hindrances بمعنى أن الدولة عند بوزانكييت في سبيل تحقيقها للإرادة العامة، وفي سبيل تحقيق هدفها النهائي وهو الحياة الأحسن، تعمل على إزالة المعوقات التي تقف أمام هذا التحقيق وذلك الهدف. ويرد بوزانكييت على هذا النقد فيقول « إن كل سلب يتضمن بالطبع جانباً إيجابياً » (١)، وأن الفصل بين السلب والإيجاب لا معنى له، لأنني حينما أمنعك عن إتيان شيء إنما أوجهك لسلوك إيجابي مضاد لما أمنعك عنه في نفس الوقت.

ثالثاً : إن نظرية بوزانكييت في الدولة عقلية إلى حد بعيد. والرد على هذا النقد بديهي، قلنا جزء منه في بداية حديثنا عن فلسفة بوزانكييت السياسية، ونقول الآن مع بوزانكييت أن الحريات والأغراض والاتجاهات لن تكون دائمة

وحقيقية إلا إذا كانت مثالية وفكرية ، وإلا إذا تعلقنا الروح في مثالياتها ؛
يقول بورفانكيت : إن التميز الروحاني هو وحدة الحقيقة والدائم ، أما الاعراض
والامتناع الايجابية والمادية فهي وهمية وسطورية وأنفس كل نواحي (١) .
ومن هذا يحلص بورفانكيت بعد رده على أوجه النقد هذه إلى أن نظريته كما
وضعها في الطبعة الأولى من كتابه عن النظرية الفلسفية للدولة ، صحيحة .

الفصل الرابع

فلسفة بوزانسكيت الأخلاقية

* * *

الفصل الرابع

فلسفة بوزانكيت الأخلاقية

لقد جرى العرف الفاسمى فى المجال الأخلاقى على أن يحدد صيغا معينة أو أوامر أخلاقية يروم بها توجيه السلوك توجيهها أخلاقيا . ولذلك إنعذرت إلينا الكثير من الصيغ والصايا والمسطحات والأفكار التى تنجم هذا الاتجاه . ترى هل يتخذ بوزانكيت هذا الطريق أى هل يضع لنا شروطا وصيغا توجه سلوكنا فى ميدان الأخلاق ؟ وهل يرى فى الأخلاق فلسفة تبدأ بأوامر أخلاقية يجب أن يتبعها الإنسان لئلا يكون أخلاقيا ؟ وهل يعدد وصايا سواء أكانت عشرة أو أقل أو أكثر يوصينا بالاسترشاد بها وأتباعها ؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون هذا أو ذاك ؟ هذا هو ماستنتينه بعد دراستنا للأخلاق عند بوزانكيت.

يرى بوزانكيت أن هناك ثلاثة مواقف يقفها بعض الناس عند النظر فى الحياة وفى السلوك الأخلاقى وهى ، تقديرهم للخير وهى :-

أولا : موقف الرضا Complacency : ويذهب هذا الموقف إلى أن كل شئ على مايرام ، سواء فى عالمنا هذا أو فى العوالم الأخرى،^(١) ومن ثم فإن هذا الموقف يرفض أن يقول أن هناك شرا ، فكل شئ خير كما أنه يؤيد الاتجاه القائل بأن الكمال موجود فى كل الأشياء ، وأن الخيرية سائدة ، والقيم متشعبة . وباختصار هو موقف تفاؤلى ساذج .

Bosanquet, B. : Some suggestions in thica. ch. vii, (١)
P. 172.

ثانيا : موقف الرجاء أو التوقع Expectancy : وهو موقف يرى الشر واللاكمال في سلسلة الحوادث التي تقع أمامنا ، ولكنه يؤمن بجنة أرضية أو سماوية ينتهي فيها الشر ، وتلاشي فيها كل الآلام السابقة وتنقضي بالتعويض أو بالمكافأة أو بالإثابة Compensation .

ثالثا . موقف اليأس أو القنوط Despair : وهو موقف يؤمن بمستوى معين من الخير والكمال ، ولكنه ينكر إمكانية الوصول إلى هذا الخير أو ذلك الكمال سواء في عالمنا أو في العوالم الأخرى فهو موقف يائس خالي من كل أمل في الوصول إلى الكمال أو الخير .

ويرى بوزانكيث بعد عرضه للبواقف الثلاثة السابقة أن أولئك الذين يتبنون أيًا من المواقف الثلاثة الآنفة ... قد ضلوا الطريق ، (١) ، فليست لديهم البصيرة التي تمكنهم من رؤية الحقيقة ، كما أنها يجملتها مواقف زائفة ساذجة لا نصيب لها من الصحة : فموقف الرضا هو بلا شك موقف ساذج زائف في قبوله كل شيء على أنه خير ، وفي رضائه عن الحوادث والظواهر رضاء مطلقا ، وفي اقتناعه الكامل بالخيرية والكمال في كل الأشياء . وموقف الرجاء أو التوقع هو موقف زائف أيضا خصوصا حينما يقرر بأن الكمال لا يوجد إلا نتيجة لعملية تاريخية ، وأنه سيأتي حتما سواء في عالمنا هذا أو في عالم آخر نتيجة لهذه العملية التطورية نحو الكمال . أما المواقف الثالث والأخير أي موقف اليأس والقنوط فهو لا يقل عن الموقفين السابقين سذاجة وزيفا خصوصا في عدم اعترافه بإمكانية التوصل إلى الخير أو الكمال سواء بعملية تاريخية أو بالعقيدة أو بأي وسيلة أخرى ، كما أن

هذا الموقف يشير إلى أن الإنسان سيظل مبتعدا عن القيم مهما حاول ومنه ما ناضل :
وأي شيء أن اليأس يقضي على أمن الإنسان وسعادته .

إن بوزانكيث هنا ينكر هذه المواقف الثلاثة ويهددها هدمًا . ولنا أن نسأله
الآن : وما السبيل ؟ يجيب بوزانكيث بأن المبدأ الذي اقترحه والذي يستحق أن
يموت به جميعا هو : أن على الإنسان أن يعترف أنه يموت دائما ، أي أنه يفقد
باستمرار أجزاء من ذاته ، ومن ممتلكاته ، ومع ذلك فهو ينمو دائما ، أي أنه
يحقق أمرا أو يستحوذ على شيء لم يكن حاصلا عليه ، وهذا ينبثق من طبيعته التي
لا تستطيع التحلل من الالتزام بها . وإذا فهم الإنسان هذا ، ولم يكن قلبه مع
الأشياء المتغيرة والزائلة ، وإنما مع شيء كامل ثابت يبقى خلال فقدانه المستمر
لأجزاء من ذاته وفيها تملك ... إذا قبل هذا بالغيرة وبالذافع الديني ... فإنه
سيشعر وسيدرك معنى الحياة (١) ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعلم جيدا أنه
لا يوجد خير بدون أن يفقد شيئا ما ، وألا يتوقع أن يرى الكمال في عالمه المتناهي
هذا مع تسليمه - بالرغم من هذا - بالكمال الحقيقي . فالحياة كسب وخسارة ،
خير وشر ، كمال وعدم كمال ، ويجب أن نقبل الحياة على هذا النحو . وكلما كان
سلوكنا في هذا العالم الممتلئ بالتقابلات مقادا بالإرادة الخيرة المشبعة بالقيم ، كلما
كان خيرا .

ولكن ماهي القيم ، وما هو هذا الخير ؟ يجيب بوزانكيث بأن القيمة أو الخير
ليسا مصطليحين من معطيات الإدراك الحسي ، إذ هما كما يقول بوزانكيث ومقولنا ...
تتحقق في قيمهما الأشياء بدرجة أكبر أو أقل ، ولكنهما ليسا شيئا من هذه الأشياء (٢)

Ibid, .ch, vii , p. 178

(١)

Ibid : ch, 114 p. 50

(٢)

ومن ثم ظهر القول القائل بأن القيمة غير محددة وأن الخير غير محدد أيضا. ومعنى هذا القول هو أننا لا نرى القيمة كاملة في أى مكان أو زمان ، كما أننا لا نرى الخير كاملا في أى اتجاه أو فى أية أنحاء ، أنهما مقولتان لا تظهران بتماهما وكما هما فى أى شىء من الأشياء . .

ومثل هذه الأفكار عن الإرادة الخيرة ، وعن أننا لا نجد الخير كاملا فى أى اتجاه أو فى أية أنحاء وعن أن القيمة مقولة وكذلك الخير - مثل هذه الأفكار - كانتية بالدرجة الأولى . وعجبا أن يتأثر بوزانكيت بكناط فى فلسفته الأخلاقية مع أننا سوف نرى - خلال عرضنا لفلسفة بوزانكيت الأخلاقية - أن بوزانكيت لا يوافق على أى صيغ أو أوامر أخلاقية تقودنا وتوجه سلوكنا فى الميدان الأخلاقى ، الأمر الذى نجده بوضوح فى كتاب كناط عن نقد العقل العملى الخالص .

ونحن حينما نثبت شيئا على أنه خير وله قيمة وحينما نتزوه بحكم قيمى مثل بعض الأشياء تكون خيرة ، فإننا هنا نجعل من القيمة والخير صفتين أو كيفيتين موضوع أو لعدة موضوعات . وإذا لم نعمل هذا ، أى إذا لم نربط الخير والقيمة بالأشياء فإننا نفضل بذلك القيمة عن الواقع ،^(١) كما يقول بوزانكيت . وبذلك نكون القيمة صفة أو كيفية كما يكون الخير صفة أو كيفية لموضوعات نخبرها من الخارج أو نصف بها الواقع أو كما يقول بوزانكيت تصبح القيمة والخير - صفتين للموضوعات ،^(٢) .

ويرى بوزانكيت أن الخير يرتبط بإرادة الخير ، تلك الإرادة التى تميز

Ibid . p. 58.

Ibid , ch. III, p. 58,

(١)

(٢)

الارواح المتناهية أى الإنسان فيقول «لا يمكن أن نتصور شيئا على أنه خير داخل أو خارج العالم ... بدون إرادة الخير» ، (١) بمعنى أن الخير أو القيمة لا توجد بذاتها وإنما هى تقتصل بالإنسان وإرادته . ومن ثم فالخير والقيمة يتصلان بالإرادة الخيرة المنبثقة عن الإنسان .

ولما كانت القيم متصلة بالموضوعات من جهة ، وإرادة الإنسان من جهة أخرى ، فإن النتيجة هى أن « العالم الواقعى هو عالم قيم » ، (٢) وأن القيم مرتبطة فيما بينها . وهذا يؤكد اتجاه بوزانكيث إلى الوحدة والسككية والترابط ، ذلك الاتجاه الذى ستوضحه العناصر التالية التى سنتناولها هنا ونحن بصدد دراسة الاخلاق عند بوزانكيث . ويمكن باورة أخلاق بوزانكيث فى العناصر الآتية : الحياة لأجل الآخرين ، والخير الاجتماعى ، والغباء والشر والعقاب ، والضمير ، كما سنعرض للدراسة نقدية تحليلية للأخلاق عنده .

الحياة لأجل الآخرين :

« حينما نقول إن إنسانا أو إنسانة ما يحيا أو تحيا كلية لأجل الآخرين فإننا نعى بهذا القول مدحا غير محدد » (٣) أى نعى به سموا أو علوا فى الإيثارية Unselfishness والإشارة إلى شخصية تكرر من نفسها كلية للخدمة العامة . ونحن هنا لا نجد أية صعوبة عملية فى فهم هذه العبارة على الرغم من أنها غير محددة ، وعدم تحديدها هذا يشير بعض الأسئلة مثل : ما معنى أن تحيا لأجل الآخرين ؟ وما هى تلك الأشياء التى يمكن أن يقدمها الفرد إلى الآخرين ؟ وهل يعلم الفرد

ibid. - p. 69

(١)

ibid ,p.ch IIIp; 65.

(٢)

ibid. . ch 1, p. 1.

(٣)

ماذا يجب عليه أن يفعله بإزاء الآخرين ؟ وهل درس اهتمامهم أو وقاهيتهم ؟ وهل هو يهتم بإخلاص وإيثار يوم وبحياتهم ؟ ثم قد يسأل الإنسان نفسه فوق كل هذه الأسئلة المجردة سؤالا أكثر تعقيدا منها وهو : ما الذى امتلكه أنا لى أقدمه إلى الآخرين .

وهذا كله يجعلنا ننظر إلى العيارة ، الحياة لأجل الآخرين ، نظرة أكثر دقة وإتقانا من النظرة العادية الفضفاضة الساذجة التى ينظر بها الإنسان العادى . وإذا نظرنا إليها هذه النظرة الدقيقة فإنه سيتضح لنا على التو أن هذه العيارة يجب أن تخرج عن هدم التحديد هذا لى تصبح محددة . وهنا يقول بوزانكيث ... أنه لمن الواضح أن الحياة لأجل الآخرين يجب أن تتضمن قبا بمسدة ووضعية تكد فى الوصول إليها أو إيجادها ، (١) .

ويرى بوزانكيث أن الحياة لأجل الآخرين ليست متساوية مع الإيثارية أو التضحية بالذات : فمن جهة أولى يذهب بوزانكيث إلى أننا نلاحظ جانب الإثلال أو الإيثار وحده كما نلاحظ جانب الأخذ والأثرة وحده أيضا ، وإنما نحن نلاحظها دائما معا . يقول بوزانكيث : وفى الواقع فإننا نعطى فى كل فعل نفعله شيئا ونحصل على شيء ، (٢) وعلى ذلك فالإيثارية وإن كانت خيرا فإنها لا تعنى تماما ولا تقابل عمار : الحياة لأجل الآخرين ، إذ لا إيثار بدون أثر ولا عطاء بدون أخذ . ومن جهة ثانية يذهب بوزانكيث إلى أن التضحية بالذات ذات معنى أعمق من الحياة لأجل الآخرين فيقول : إن قانون التضحية ليس له دلالة خاصة بالأفعال المتصلة بالأشخاص الآخرين ، لأنه يشير إلى شيء أعمق وأوسع من الحياة لأجل

الآخرين ، (١) كما يقرر بوزانكيث أنه في بعض الأحـ وال تساوى التضحية بالذات مع التضحية بالآخرين فيقول إن قانون التضحية « يعتمد على مبدأ قد يتضمن التضحية بالآخرين بنفس القوة التي يتضمن بها على التضحية بالذات » (٢). ويخلص بوزانكيث من هذا إلى أن الحياة لأجل الآخرين ليست هي بالضبط الإيثارية أو التضحية بالذات .

وإذا عدنا الآن إلى قول بوزانكيث الذي يقرر فيه أن الحياة لأجل الآخرين تتضمن قيا محددة ووضعية ، فإن أول معنى يمكن أن نستخلصه من هذا القول هو أن هذه القيم غير شخصية . وهذا أمر واضح فيما يتعلق بقيم الحق والجمال ، فكل من الحق والجمال قيمة موضوعية لا تتأثر بأهواء الأشخاص واتجاهاتهم ، ولا بالعلاقات المتباينة التي تقوم بينهم . ولكن يقول بوزانكيث أن هناك صعوبة تتعلق بشئون الحب ، الحياة والعدالة ، فهذه كلها تنبثق عن العلاقات التي تقوم بين الأشخاص ، أى على الوجود الشخصى ، كما أنه يمكننا القول بأن كل القيم لها جانب مرتبط بالأشخاص وأن القيم المنفصلة تماما عن الأشخاص ليست بذات معنى (٣) ولكن هذه الصعوبة تنهار من أساسها إذا ما علمنا أن الحب كقيمة أو العدالة كقيمة موجودة وجودا وضعيا سواء أمارسها الأشخاص أم لم يمارسوها ، فنحن نفاذ بواسطة العدالة مثلا كقيمة ولانفاد بواسطة الشخص الذى يمارس العدالة معنى أو مع غيرى من الأشخاص ، وبذلك ينتج أن القيم وإن كان لها ذلك الجانب المنصل بالأشخاص الذين يمارسونها ، إلا أنها فى حقيقة الأمر تكون موضوعية وغير شخصية .

Ibid. . P- 7 .

(١)

Ibid. ; p. 6.

(٢)

Ibid. . p. 11. .

(٣)

ويذهب بوزانكييت إلى أن هذه القيم هي التي يضحي الأفراد بأنفسهم من أجلها ، فإذا ضحى فرد بنفسه من أجل الآخرين فإنه إنما يفعل هذا تحقيقاً لقيمة معينة. فقد يضحي بنفسه لإنقاذ الآخرين من الفرق مثلاً، وهو هنا يروم تحقيق قيمة معينة هي قيمة الحياة، وقد يضحي بمصالحه من أجل مصالح الآخرين تحقيقاً لقيمة العدالة أو قيمة الحب وهكذا ، والحياة لأجل الآخرين ترتكز على أساس عريض وهو أننا لسنا شيئاً إلا إذا تعرفنا على اتحادنا بشيء أكبر^(١) فاتحادنا بشيء أكبر أو ارتباطنا بكل هو أساس الاخلاق والدين^(٢)، وإذا عرفنا هذا، أي إذا علمنا أننا لانحن شيئاً إلا في الكس الذي يحتوينا، وإذا علمنا أن حياتنا لا معنى لها إلا في ارتباطها بحياة أكبر ، وإذا علمنا بأن هذا الكل الذي يعطيني ويحوي غيري هو الحقيقة القصوى - إذا علمنا كل هذا - أدركنا بأى معنى تكون الحياة لأجل الآخرين . ونحن نجد أننا هنا مرة ثانية أمام فكرة الكلية كركيزة للاخلاق .

ولكن بوزانكييت يرى أنه ليس بكاف أن نقول أن على الإنسان أن يحيا لأجل الآخرين ، إذا أنه من الضروري أن نشير بوضوح إلى نوع الافعال التي عليه أن يفعلها للآخرين ولنفسه إذا أراد أن يحيا حقيقة لأجل الآخرين وهي أن يكون كلياً في أفعاله، غير مكثف بفرديته المنعزلة ، مدركاً أن أفعاله لن تكنسب حقيقتها وجدارتها إلا إذا ارتبطت بأفعال أكبر واندمجت في كل أعظم . ومن ثم فعليه أن يضع نصب عينيه الوحدة الاجتماعية والقيم العظمى .

ويرد بوزانكييت أن الحياة لأجل الآخرين تطلب إيماناً بحياة أخرى ذات

Ibid. , p. 23.

(١)

Ibid. ch. , p. 23 .

(٢)

فيم أسمى وأعنى من قيمنا الأرضية ، فيها تكمل أعمالنا ونتممها ، ولشعر بالهدف
الاسمى من الحياة . وهذا يجعلنا ننظر إلى الحياة وإلى العالم نظرة كلية شاملة
مستمرة لا تنتهى بالموث ولا تباد بالفناء من الحياة الأرضية . ونحن نجد أنفسنا
هنا مرة ثالثة أمام فكرة الكلية والشمول .

الخبر الاجتماعى :

إن القول بأن إنسانا ما قد كرس نفسه للخير الاجتماعى ليس مرادفا تماما
للقول بأن هذا الإنسان يحيا لاجل الآخرين . ولقد عرفنا معنى أن يحيا الإنسان
لاجل الآخرين ، أما الخير الاجتماعى فيشير إلى رفاهية الفرد مستمدة من رفاهية
المجتمع أو دأب رفاهية مجتمعة تتضمن رفاهية (١) . ويقول بوزانكيث
« إن الهدف هو رفاهيتى أنا ، أو فرصتى فى الرفاهية مشبع بالترتيبات الضرورية
لرفاهية ، وفرصة الرفاهية ، لكل فرد آخر ، أى لكل فرد يهمنى وأعرفه فى
الجماعة » (٢) . وبعبارة أخرى يقول بوزانكيث إن الخير الذى يتعمقه هنا هو
« رفاهية جميع الافراد الذين يؤلفون مجموعتى ، متضمنة رفاهيت الخاصة » (٣) .

ومن ثم تصبح العدالة هنا هى التماثل الذى يؤكد أنه لا بد من التوزيع العادل
على المجموعات المتشابهة ، فإذا كان هناك مجموعة من الناس لها نفس المطالب
فإنهم يرتبطون بمجموعات متشابهة ، ويجب عليك أن تعالجهم جميعا معاملة واحدة
لهم إلا إذا كان هناك سجة تملك تعالج بعض هذه المجموعات معاملة مختلفة .

Ibid. , ch. 11, p. 25.

(١)

Ibid. , ch. 11, p. 28.

(٢)

Ibid. , ch. 11, p. 33.

(٣)

وأنت إذا عالجت أيا منهم علاجاً مختلفاً فإن الباقي سيُسأل . لماذا ؟ وهذه القوة التي تجعلك تسأل لماذا ؟ هي أساس ما نسميه بالمساراة والعدالة بين الناس . فإن هذا السؤال لماذا ؟ يتنبهن محاولة التراضي ، وذلك عن طريق معرفة سبب معاملته ومعاملة غيره بطريقتين مختلفتين . إن كل إنسان يعرف أن الناس المختلفين يحتاجون إلى أشياء مختلفة ، ولكنه يعتقد بأنه إن يكون عادلاً إلا إذا برهن على سبب هذا الاختلاف ، وهذا كله يرتكز على قاعدة تقول : إن مطالب الأشخاص كلها متساوية ، وذلك بسبب طبيعتهم الأولية كوحدة إنسانية ، وإذا كان على هذه المطالب أن تختلف فيجب أن تكون هناك حجة تبين سبب اختلافها ،^(١).

ويعتقد بورانكيت بأن القيم العليا مثل الخير الأعظم والحق والجمال بالإضافة إلى الدين تؤدي إلى رفاهية المجتمع المتدين ، وبالتالي إلى رفاهية كل الأفراد . وأن هذه القيم العليا كلية Universal ،^(٢).

وكلما أدت القيم العليا إلى رفاهية كل أفراد المجموعة التي أنضم إليها ، وكل أفراد المجموعة التي تنضم أنت إليها ، كلما كانت بمثابة وسائل توصلنا إلى رفاهية المجتمع ومن ثم فإن الخير الأخلاقي إنما يتألف من الاهتمام برفاهية كل الأفراد^(٣) وهذا هو الطريق الأول في بناء الخير الاجتماعي .

أما الطريق الثاني في فهم الخير الاجتماعي فينتجه اتجاهها عكسياً ، فإذا كان الخير الاجتماعي ، بالمعنى الأول يتألف من الاهتمام برفاهية كل الأفراد ومن ثم

ibid. , p. 27.

ibid. , p. 32.

ibid. , p. 34.

(١)

(٢)

(٣)

رفاهيتي ، فإن المعنى الثانى يبدأ من رفاهية الفرد من حيث هو تحقيق لقيمة أو قيم معينة ثم توجه إلى رفاهية كل الأفراد. فالخير لا يكون خيرا إلا بالنسبة إلى الفرد أولا ، فكل خير هو خير فرد ما ، وإذا كان هناك خير فإنه لا يكون ذلك هو خيرا ،^(١) ومن ثم فإذا كان المعنى الأول للخير الاجتماعى يركز على كلفة اجتماعى أولا ثم يضع كلفة الخير على أنها تالية ومشتقة ، فإن المعنى الثانى للخير الاجتماعى يضع كلفة الخير أولا ، بينما يضع اجتماعى كصفة تابعة ولاحقة للخير .

ويعتقد بوزانكيث بأن المعنى الثانى هو معنى يديهى ، إذ أنه من العسير أن نعتبر القيم على أنها مجرد وسائل تؤدي إلى رفاهية الجماعات أو المجموعات ، ومن ثم إلى رفاهية الأفراد ، بينما من السهولة بمكان أن نوجه اهتمامنا إلى رعاية الفرد بالآخرين ورؤية كيفية تطور هذه العناية واستخلاص الخير منها ، بمعنى أن نوجه اهتمامنا إلى رغبة الخير فيها ثم نلتصق هذا الخير في المجال الاجتماعى الكبير .

كيف يعلم الإنسان ماذا يفعل ؟

انقد قلنا في بداية تعرضنا للاخلاق عند بوزانكيث إننا لن نجد عنده صبيغا أو أوامر أو وصايا أخلاقية توجهنا للسلوك الأخلاقى . إن الفلسفة الأخلاقية يقول بوزانكيث : لا نستطيع أن تفعل شيئا إزاء إرشادنا إلى السلوك ، فمى لا نستطيع أن تمدنا بقوانين عامة نستطيع أن نشق بواسطتها - بعملية استنباطية - الصواب من الخطأ في سلوكنا^(٢) . إن وظيفة الأخلاق تنحصر في إلهامنا الخير والشر ، ولكننا لا نعطينا أية أوامر أو صيغ أو وصايا تتعلق بمبادئنا الأخلاقية .

Ibid , p. 38.

(١)

Ibid ' ch. VII, p. 161-

(٢)

لربما أن بوزانكيث لا يؤمن بالقواعد أو الصيغ الأخلاقية. فإنه ينقد كإنط الذي يحمل كتابه. فقد العقل العملي الخاص أساسا للأخلاق ، ووضع في هذا الكتاب صيغا وقواعد تحدد السلوك الأخلاقي ، وتوجه مساره ولذلك أجابه بوزانكيث يقول : إنه إن الصعوبة البالغة أن نفهم في كثير من الأحيان معنى المصطلح عقل أو العقل العملي في المجال الأخلاقي ،^(١) ويرى بوزانكيث أن مجال العقل لا يكون إلا في البناء وفي الكلية وفي التكاملية التي تفسر بها أى نظرية وأى منطق خلاق^(٢) . وهنا عودة إلى فكرة السكينة والإطلاق ، وبهذا لفكرة القواعد والصيغ والأوامر الأخلاقية التي تقرر بأن هذا صائب وهذا خاطيء ، وأن عليك أن تفعل هذا وألا تفعل ذلك . إن الحياة عند بوزانكيث ليست اختيارا بين ما هو أبيض وما هو أسود ، إنها عمل واستنباط واختراع^(٣) . ومن ثم فالقواعد والصيغ الأخلاقية لن تنفد .

وإذا كانت القواعد والصيغ والأوامر الأخلاقية غير مجدية في المجال الأخلاقي ترى هل تجدى النصيحة؟ يجيب بوزانكيث بأن الأخلاقية يجب أن تكون قائمة من الذات ومن الذات وحدها ، تلك الذات التي تعرف نفسها خير معرفة ، والتي تكون مؤمنة بالقيم ، عارفة بظروفها وحدودها . وبوزانكيث هنا يعارض أى اتجاه يقول بأن النصيحة لها دور في السلوك الأخلاقي ذلك لأن من ينصحك لا يعرف ذاتك أكثر من معرفتك أنت لها .

إن حيائى الأخلاقية مرتبطة بظروفي وإرادتي الأخلاقية وبفهمي وبمدي

Ibid. : ch. VI: p. 157.

Ibid. : p. 157.

Ibid. : p. 154.

(١)

(٢)

(٣)

ارتباطاً بالقيم ، وليس عندي قائمة بما هو خير وقائمة أخرى بما هو شر ، لكن على أن أفعل ما أستطيع طبقاً لكل طرف وكل واقعة بشرط أن أناصر الخير وأؤيده ، ليس بخيرى فقط وإنما خير الآخرين .

وإذا لم تكن النصائح والأوامر أو الصيغ أو القواعد الأخلاقية ترينى ماذا أفعل ، فكيف أعلم ماذا أفعل؟ وكيف يكون سلوكى أخلاقياً؟ وكيف اتجه اتجاهاً سليماً والنصح لا يجدى وليس أمامى صيغ أو قواعد تحدّد لى السلوك الأخلاقى؟ يجيب يوزانكيت بأن هناك خطوتان مترابطتان تجعلان سلوكى أخلاقياً ويوجهان أفعالى فى الاتجاه السليم ، والانجاء السليم يقول يوزانكيت « يعتمد على تكوين الإرادة الخيرة فى الذات ، تلك الإرادة التى تمرست وتدربت جيداً بواسطة لسق مترابط من القيم ،^(١) . وهذا يعنى أننا إذا أردنا أن يكون سلوكنا الأخلاقى ماضياً فى اتجاهه السليم ، فعلينا أولاً أن نعرف وأن نقدر القيم على اختلافها ، وأن ننظر إليها نظرة تقدير واحترام . ولكن تقديرنا للقيم على هذا النحو لا يسكنى ، إذا يجب أن يتبع هذا تكوين إرادة خيرة ، فالمعرفة والتقدير وحدهما لا يجديان بدون وجود تلك الإرادة الخيرة : إرادة أن أسلك سلوكاً خيراً سليماً ، أى أن الأمر يحتاج إلى « إرادة خيرة موجهة بنسق مكتمل ورفيع من القيم الممكنة » ،^(٢) .

وإذا توفرت الإرادة الخيرة الموجهة بنسق من القيم ، فإن سلوكنا مع ذلك لن يكون أخلاقياً تماماً وذلك بسبب أن الإنسان مخلوق متناه ، وأن القنأهى نقص ، وهذا النقص من شأنه أن يجعل سلوكنا الأخلاقى محدوداً غير مكتمل . ولكن ونحن النظر عن تنأهينا وآثاره فى السلوك الأخلاقى فإننا إذا عرفنا

(١) Ibid. p. 188 .

(٢) Ibid . p. 134 .

ماهى القيم وماهى خصائصها العامة ، وإذا عرفنا ماهى الإرادة التى تجعل من هذه القيم موضوعا لها ، والى لانسكون محدة بأحكام مسبقة ، ويسكون لديها القدرة على أن توحد ذاتها بالقيم ، (١) ، إذا عرفنا كل هذا فإننا نستطيع أن نقول إننا نسير فى طريق النجاح نحو السلوك الاخلاقى سيرا أفضل مايسكون بالنسبة إلى وجودنا الإنسانى المتناهى .

أما المدى الذى يجب أن يمتد إليه سلوكنا الاخلاقى فهو مدى كبير وكلى . وبالمثل فإن بوزانكيث يرى نزعة الكلية أن الواجب الاخلاقى لا يجب أن يقتصر على مكان معين أو فئة معينة أو اتجاه معين بل يجب أن يكون « واجبك فى كل مكان تجده فيه » ، (٢) .

ويمكن الآن أن نستخلص بعض الحقائق المتصلة بالسؤال كيف أعلم ماذا أفعل ؟ فليس هناك مبدأ عام نستقى منه معرفتنا بماذا نفعل ، ولان هناك محاولة التقدم إلى أحسن حياة يمكن أن نحياها . وهذه الحياة الاحسن ترتبط بإزادى الخير من جهة وبالقيم من جهة أخرى ، وهذه القيم غير شخصية على الرغم من أنها تنجسد فى الأشخاص ومن ثم فإن الاحسن هنا يرتبط بالعالم بأجمعه باعتباره مجموعة من الأشخاص . وباعتبار أن القيم غير شخصية . أما المشكلة الرئيسية هنا فهى تتمثل فى كيفية استطاعة وجودنا الإنسانى المحدد أن يجمع بين « الاحسن » وبين « ما نستطيعه » .

ويزادى بوزانكيث خلاوة على هذا بالتضحية الفردية من أجل الخير

Ibid, , p. 147.

(١)

Ibid. : p. 158.

(٢)

الابهي ، وهذه تضحية عظمى إذ أن وجودنا ليس محددًا في ذاتنا ، ولكنه يدخل في وحدة الأرواح ، (١) . ومادامت أرواحنا متصلة في وحدة كبرى ، فإن التضحية من أجلها بغية الوصول إلى الخير الأسمى هو أمر مطلوب في الحياة الأخلاقية .

الغباء والشر والعقاب :

الغباء : يذهب بوزانكيث إلى أن الغباء عكس الذكاء . Intelligence ولكنه ليس عكس المهارة Cleverness ، كما أنه ليس مرادفًا للجحيم Ignorance . يكون الجهل سببًا في الغباء ولكنه لا يكون هو الغباء ، إذ بينما يعني الجهل وفقدان المعرفة ... فإن الغباء Stupidity يعني كيفية عقلية ... أي معنى على وجه خاص الغباء بالنسبة إلى القيم وليس بالنسبة إلى الوقائع أو الحقائق ، (٢) . ومن ثم يصبح معنى الغباء هو عدم الاستجابة للقيم ، (٣) . ويرى بوزانكيث أن ضيق الأفق هو غباء ، فكل ضيق أفق يتضمن غباء ، وكل فرد ضيق الأفق في بعض النقاط ، (٤) . والعلاج هنا إنما يكون في اتساع الأفق ، أي في اتساع دائرة معرفتنا بالنقاط التي لا ندركها . وفي هذا يقول بوزانكيث : أنت إن استطعت أن تتعاضد عن القيم بدون أن يكون جهمك سائدًا ، وبدون أن تكون أفكارك عن الوقائع والموضوعات والحقائق ، شوهة ، (٥) .

Ibid, p, 153,

(١)

Ibid, ed, IX- p.217,

(٢)

Ibid, p, 218,

(٣)

Ibid, p, 232,

(٤)

Ibid p. 236.

(٥)

أما عن الحرب فيرى بوزانكيث أنها غباء مستحکم ، إذ أن قادة كل أمة يتعاملون من رؤية القيم والحقائق والوقائع المرتبطة بها بالنسبة إلى الأمم الأخرى ومن هنا تقوم الحرب . وإذا غنى قادة الأمم بمعرفة حاجات ومتطلبات واتجاهات واهتمامات الأمم الأخرى فإن الحرب لن تقع .

الشر : « لا يحتوى الشر على أى خير ، ومن ثم فإن الحرب بينهما هى حرب مدمرة » (١) . يروم فيها الخير محقق الشر وإبادته وبما أنه يوجد كمية كبيرة من الشر فإن فناءه يتطلب عملية تأمل أن تتقدم فيها ، ولكن كيف تتصور عملية التقدم هذه نحو الخلاص من الشر ؟ هل تسير عملية التقدم هذه إلى الملائمة نحو الأحسن الذى تأمل فيه ؟ أو أن الشر سينتهى يوما بانتصار الخير فى معركة معه ؟ وإذا كان الخير سينتصر يوما فهل سيتم هذا النصر فى عالمنا هذا كما نعرفه أو فى عالم آخر مختلف تماما ؟ وإذا كان الأمر كذلك فاذا يكون من أمر الشر الذى نلنا أنه سيتموقف بانتصار الخير ؟ أين سيذهب ؟ وكيف سينتهى ويتلاشى .

لقد رأى بوزانكيث أن الشر حقيقى (٢) . وهذا يتمثل فى الالم والإرادة الشريرة ، فهذه وقائع موجودة ، وكل منا يعانى منها كل يوم تقريبا ، كما أن الحيوانات الدنيا تخبر الالم باستمرار . والشر يقول بوزانكيث حقيقى لذن « رايست له صلة بالخير ، (٣) . ولما كان الشر حقيقيا وموجود وجودا واقعا ، فمن المستحيل أن يفنى تماما من عالمنا هذا ، ولكن ما يحدث هو أنه إذا ما حارب فإنه يقل ويتناقص فقط . وبالإضافة إلى هذا يقول بوزانكيث ، انه لمن

Ibid. , ch V, p. 89.

Ibid. , p. 90,

Ibid. , p. 91.

(١)

(٢)

(٣)

المستحيل أن ينتهى الشر فى الإنسان المخلوق المتناهى المحدد عقلا وبدنا ، إذ كيف يكون متأكدا من طلب ما يرضيه وهو مجروح بالآلام (١) ؟

ويرى بوزانكيث أن عملية التقدم السابق ذكرها نحو الخلاص من الشر لكي تتم يجب أن يكون لها نهاية زمانية ، أى أن يتوقف التقدم فى زمن معين يتم فيه انهيار وفناء الشر . ولما كان من المستحيل أن ينتهى الشر فى عالمنا هذا تماما نظرا لتناهى المخلوق وحقيقية الشر وواقعيته ، فسوف لا يصبح أمامنا إلا القول مع بوزانكيث بأن فناء هذا الشر سيكون فى عالم آخر له ظروف مختلفة ، (٢) .

ولكن إذا انتهى الشر على هذا النحو الذى قلناه أى فى عالم آخر فإين سيذهب ؟ هل سيمسحه كمال المستقبل ؟ (أى الكمال فى عالم آخر) وإذا كان هذا كذلك فكيف يتم ؟ هنا يقول بوزانكيث إن الكمال الذى سيوجد فى العالم الآخر سوف يعوض عن الشرور ، ويزيل الآلام ، ويحقق كل الأخلاقيات التى لم تتحقق . ولكن تبقى مشكلة المخلوق المتناهى المحدد عقلا وبدنا ، إذ أن فى هذا التحديد نقص وشرور وعدم كمال وعدم كمالنا هو شر ، (٣) ، لأنه يتضمن أننا نخطئ ونمارس الانانية ، فكيف نحل هذه المشكلة ؟ هنا يقول بوزانكيث : « إننا إذا لم نعرف بطريقة ما ، مسلك الخروج من عدم الكمال هذا ، نستطيع أن نهرب بواسطة من شئنا هنا أو هناك - بدون أن نكون كائنات كاملة ، إذ أننا نعلم أن هذا مستحيل - فإننا لن نستطيع أن نحيا ، (٤) ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعلم

Ibid : p. 93.

Ibid. , p. 94.

Ibid. : p. 96.

Ibid , p. p. 96 - 97.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

طبيعته المحددة ، وأن يعلم أن الشر موجود فيه لأنه كائن متناه ناقص ، إذ لو كان كله خيرا لكان كاملا . يقول بوزانكيث « لا يمكن أن يضل الكائن المتناهي إلى الكمال في ذاته ، لأن المتناهي يمتنع الكمال » (١) . ومع ذلك فعلى هذا الكائن المتناهي أن يحاول الابتعاد عما يمكن عن الشرور وأن يبتغيها جانبا لكي يستطيع أن يحيا حياة أخلاقية نقية .

ويعتقد بوزانكيث أن العقيدة الدينية جنبا إلى جنب مع التأمل والإرادة الحيرة ، تساعدونا على تجنب الشر وإتباع الخير . كما يرى أن حب الإنسان والله يشوقنا في الوصول إلى القيم العليا ، وإلى الحياة الحيرة وفي كلمة واحدة إلى الخلاص » (٢) وهذا نزعة مسيحية عند بوزانكيث .

العقاب : هل هناك ضرورة العقاب ؟ وهل من الضروري أن يكون العقاب من خلال الإيلام ؟ وما هي طبيعة العقاب وما هيته ؟

إن بوزانكيث يبدأ في معالجته لهذا الموضوع بتعداد للاتجاهات التي تقف ضد فكرة العقاب ، ونشر عليها ، وتفر منها . ويمكن إجمال هذه الاتجاهات التي في خمس نقاط رئيسية هي : -

- ١ - التنهر في الأفكار التربوية والمذهبية ، والذي غطى مشكلة طاعة الصغار ولمشاكلهم تغطية كاملة ، وذلك عن طريق الطرق التربوية السليمة التي لا تحبذ الإيذاء البدني أو الإيلام الجسمي أو الفكري .
- ٢ - اتجاه يرى أن تجربة أو ممارسة الشرور لاحقة لتوابعها الجنازية والعقابية .

Ibid, P, 102.

(١)

Ibid ; p 124 .

(٢)

فذلك الذى يواظب على المشول أمام الشرطة . يتعلم بعض الشرور ، كما أن ذلك الذى يدخل السجن لأول مرة ويرى المعاملة غير الكريمة فيه إنما يتعلم أيضا شرورا لم يكن يعرفها من قبل ، وهذا ينطبق أكثر على المنحرفين المبتدئين أو الساذجين .

٣ - اتجاه النظرية التي ترى أن السلوك الاخلاقي السيئ يعتبر موصفاً من الأمراض لابد من معالجته بدون توقيع أى عقاب على صاحبه .

٤ - اتجاه المذهب الذى يرى أن العقاب هو مجرد إضافة شر إلى شر . فإدام الشر قد وقع في الماضي ، فإن عقابه سيمثل إضافة شر أو ألم إليه في حين أن ما وقع من الشر مضى وانتهى ولا سبيل إلى الرجوع إلى الماضي لتحاشي وقوعه . ومن ثم فإن العقاب في هذا المذهب لا معنى له وهو متخالف عن القاعدة البديهة القائلة : مقابلة المثل بالمثل أو قتل الذئب بس بالذئب .

٥ - اتجاه يدعم الاعتقاد في اللامسؤولية ، ويرى أن النحس الاجتماعي يتم بالاختيار Selection وما دام هناك لامسؤولية فإن يكون هناك عقاب .

أما عن الاتجاهين الأول والثاني فإن بوزانكييت يقبل كل ما يذهبسان إليه ، ولكنه يراها غير غيبيير ذى تأثير في المشكلة الأساسية للعقاب : فترية الاطفال أو البرغار ، وتقويم سلوكهم ، لا يدخل حقيقة تحت موضوع العقاب إذ أن إرادات الصغار غير ناضجة ، ومن ثم فلا تدخل تحت دائرة المسؤولية الكاملة^(١) ، وبالتالي لا تدخل في موضوعنا قيد البحث . كذلك يرى بوزانكييت أن الاتجاه الثاني لا يمس في الأساس مسألة العقاب ،^(٢) إذا ما الذى يجعل هذا أو ذاك يقرب

Ibid, . ch ' VIII , p, 183,

(١)

Ibid , p, 1 5,

(١)

من ، وركز الشرطة أو يدخل السجن ؟ بالإضافة إلى أن هناك اتجاهها حديثاً يجعل من السجون مأوى للانضاج والنقويم الإصلاحى العقلى والبدنى والاتجاه الخاص يقول بوزانكيث غير مقبول ولا معقول فاللا مسئولية هى شئ لا يمكن قبوله ، وإذا كان كل فرد غير مسئول ، فإن النتيجة ولا شك ستكون خطيرة للغاية . أما الاتجاه الثالث ، والذي يجعل من السلوك الاخلاقى السوء مرضاً لا بد من معالجته ، فإنه اتجاه « ينكر ضرورة العقاب كلية » (١) أو يقبله فقط - إذا كان لا بد من قبوله - باعتباره وسيلة للعلاج . ومن ثم فهو يفترض البراءة فى كل الأفراد . أما الاتجاه الرابع فهو لا يحل المشكلة بقوله بأن العقاب هو رجوع إلى المبدأ البدائى القائل بالانتقام ، ذلك الانتقام الذى لا تقبله الحياة الحديثة على الإطلاق . وإذن فهذا الاتجاه غير كاف فى تناول مسألة العقاب .

ويرى بوزانكيث بعد تناوله لهذه الاتجاهات بالبحث والنقد ، أن ماهية العقاب تقوم فى أنه « يسرى على الماضى Retrospective أو أنه يعالج الماضى » (٢) . وهذه الماهية المتعلقة بالعقاب تثير الاعتراض التالى وهو : وما هو الخير فى معاقبة فرد بعد أن يكون هذا الفرد قد أحدث شراً ؟ ألسنا هنا نضيف شراً جديداً إلى الشر القديم أو نضيف ألماً إلى ألم ؟ .

ويجب بوزانكيث بالنفى ، أنه يرى أن طبيعة العقاب أو أساسه إنما تقوم فى الإلغاء أو الإبطال Annulment ، إلغاء ما أضر بجسد أو فكر الآخرين . وعلى ذلك فليس الألم أو الابتلاء به هو ماهية العقاب ، وإنما الإلغاء أو الفسخ أو الإبطال لما يضر بالمصلحة أو الثروة أو الفكر العام . وإذا لم يبلغ الفعل الضرر

Ibid. : P.187.

(١)

Ibid : P.18٧.

(٢)

أو الشرير ، فإنه سيصبح قاعدة . ويؤثر على سلوكنا في المستقبل ، كما أنه سيؤدي إلى تدهور وانخفاض مستوانا الاجتماعي والأخلاقي . ومن ثم يصبح العقاب هو سلب للإرادة السيئة بواسطة رد فعل الإرادة الاجتماعية في طلبها للخير ، وهذه هي طبيعة وخاصة ... وقيمة العقاب ،^(١) .

ويلاحظ بوزانكيث أن مناقشة مسألة العقاب قد اختلطت بالإدعاء القائل بأن الحب لا يمكن أن يتحدث بلغة العقاب أو المجازاة . ويرى بوزانكيث أن هذا الإدعاء غير حقيقي ، وخير دليل على هذا يقول بوزانكيث هو ما نتجده في المبدأ المسيحي القائل بأن الحب يمكن أن يعبر عن ذاته من خلال العقاب ،^(٢) وأن هذا يكون أنفع من الفكرة القائلة بأن العقاب يكون من خلال المجازاة . بمعنى آخر إن العقاب عن طريق الحب يكون أجدى من العقاب عن طريق المجازاة . أما هنا أمام فكرة الحب والمحبة المسيحيين ؟

الضمير :

كثيرا ما نتساءل - بينما تعترينا فكرة أن الإنسان يجب أن يطيع ضميره وكيف يمكن لهذا الإنسان أن يفعل الصواب إذا لم يطع ضميره ،^(٣) ويرتبط هذا السؤال بسؤال آخر وهو : وهل هو يفعل الصواب دائما إذا أطاع ضميره ؟

لأنه لمن السهل يقول بوزانكيث أن نحل هذه المشكلة بقولنا : حينما لا نوافق على سلوكه ، فإنه لا يكون مطيعا حقيقة لضميره ، ولا يمكن أن يكون مطيعا ،^(٤) .

Ibid. ' p, 195,

(١)

Ibid. ' p, 200,

(٢)

Ibid. ' X p, 249,

(٣)

Ibid. ' p, 246,

(٤)

وهذا القول يفيد في بعض الحالات، إلا أن هناك عدة صعوبات تحصل بمعنى كلمة حقيقة هنا، كما أن هناك بعض الاعتراضات على هذا القول. فالضمير يقول بوزانكيت، يبدو في بعض الأحيان غير عادي، وكثيرا من السلوك النابع عن الضمير يكون غريبا وغير معقول^(١). كما أن الضمير ينهض عنه في بعض الأحيان سلوك نافر زهيد، وفي أحيان أخرى سلوك تعسفي جائر. ثم كيف يكون الإنسان مطيعا حقيقة لضميره؟ وكيف يكون مطيعا طاعة غير حقيقة لهذا الضمير ما هو معيار الحقيقة هنا؟ أليست هذه صعوبة عاتية؟

يقول روزانكيت لكي تلقى بعض الضوء على المسألة يجب أن نعلم أولا ما هو هذا الضمير؟ ولماذا تكون بعض عملياته عظيمة أحيانا وغريبة أحيانا أخرى؟ زهيدة وتافهة أحيانا وتعسفية وتحكمية أحيانا أخرى؟

إن هناك عبارات عديدة تستخدم في وصف الضمير منها: أنه صوت الله في القلب، أي ذاك الصوت البسيط الذي يتضمن فكرة صوت الله. وبهذا المعنى كان هكسلي يخاطب ضميره قائلا «يا صوتي الخ»^(٢)، ومنها أنه حكم تأملي متعلق بانفسنا، يوافق أو لا يوافق على سلوكنا الماضي منه والحاضر. ويرى روزانكيت أن كلية تأملنا ذكرناها لازمة إيجابية تجريدية أو استنباطية. أو حتى أي تمكين غير متواصل أو مطرد، إنها تشير فقط إلى معالجة الاختيار في ضوء الكل أي في ارتباط الماضي بالمستقبل وبالكل، كما أن هذه الكلية ترتبط أساسا بالعمل وبالسلوك.

ولكن ما هذا الاختيار في ضوء الكل الذي ذكرناه منذ برهة؟ يجب

ibid. : p. 249,

ibid. , p. 250,

(١)
(٢)

بوزانكيت بأن الضمير يحدد اختياراً Choloë ، وهو لا يحدد أى الاختيار ، إن ما يحدده فقط هو الاختيار الذى يتعلق بالخير أو كما يقول بوزانكيت إنه الاختيار الصواب ... أى الخير الذى يتجسد فى حياة كل منا ،^(١) ويرى بوزانكيت أن هذا الاختيار لا يمكن أن يتم خلال المناقشات المجردة ، أو خلال الاستدلال من مبادئ عامة إلى حالات جزئية لأنه ورد فملاً للإنسان كله بالنسبة إلى الموقف الكلى ،^(٢) . وهذا أيضاً نجو بوزانكيت ينادى بالكلية ويرفض استخدام العقل فى المجال الأخلاقى .

ولنا أن نتساءل وكيف يكون هذا الاختيار كلياً؟ والإجابة هى أن هذا الاختيار كلى لأنه لا يجرى الموقف وإنما ينظر إليه فى كليته ، كما أنه لا يجرى أو يحلل أو يناقش الضمير الذى يقرر هذا الاختيار أو ذاك به قرار واحد كلى لا يجرى فيه ولا تفصيل . بل يرى بوزانكيت علاوة على هذا أن تحديد اختيارك يتم من بين أفق ضخم من المتغيرات ، وأن هذا الأفق الضخم يتأثر باختيارك ويؤثر فيه ، ومن ثم فعليك أن ترمم طريقاً يتم به تكيف سلوكك مع الكل .

ولممانا فى إسقاط العقل والعقل من أمام الضمير نجد بوزانكيت يحذرننا من أن نقاش مع ضميرنا ، أو أن نتحرش به ، حيث يكون حكمنا كلياً واحداً لا يوجد نقاش ولا مقدمات ولا نتائج ولا تبريرات أو تعليقات ، حكم الضمير هو حكم على فعلنا فى ضوء الكل أو هو حكم كلى لا يحتمل نقاشاً أو جدالاً . إن الضمير بذلك يدعى السيطرة أو التحكم على العقل أو العقل ، لكن يلاحظ بوزانكيت بأنه بالرغم من كل هذا ، وبالرغم من سيطرة الضمير

Ibid. : p. 250

(١)

Ibid. : p. 551.

(٢)

هل العقل ، فإن الضمير يكون مشغولا في بعض الأحيان بمناقشات مجردة صغيرة تكون حكما مسبقا كما في أمثاله . وكيف نوفق بين هذا وذلك وكيف نفسر وجود تلك المناقشات المجردة الصغيرة داخل الضمير في الوقت الذي نقول فيه إن الضمير يسقط من أمامه كل فكر تجريدي وكل نقاش وكل تساؤل ؟ في الواقع أن هذه النقطة الأخيرة تمثل أحد الاعتراضات على الضمير .

وإذا عدنا الآن إلى تساؤلاتنا السابقة استطعنا أن نعرف لماذا تكون بعض عمليات الضمير تافهة وبعضها عظيمة . فكلما كانت عمليات الضمير كلية وتراعى الكل أعني كلما كان اختيارنا للخير مرتبطا بالاختيارات الأخرى كلها ومراعيها كلما كان عملنا هذا عظيما ، أما إذا لم يراع اختيارنا للخير سائر الاختيارات الأخرى المرتبطة به ، فإن عملنا هذا سيكون زهيدا وهكذا . وعلى ذلك فالضمير لكي يكون نيرا يجب أن ينهشق « عن النسق الاجتماعي والتعليمي وعن الرأي العام وعن القيم » (١) .

ولكن هل الضمير ديني ؟ يجب بوزانكيت بالإيجاب ويقول إن هذا أمر واضح ، ففي المعاني السامية تتشابه أفعال الدين مع أفعال الضمير ، على شريطة أن يكون الدين كليا لادين الأحاد أو الوثنية أو الخرافية .

ويمكن إيجاز مناقشتنا عن الضمير هنا في نقطتين :

الأولى : أنك لا تستطيع أن تكسب حروبا توجهها إلى الضمير ، كما أن النزاش مع الضمير لا يجدي فتلا فطبيعة الضمير لاتأبه بالاستبدلال المجرد ولا بالاستنهاط العقلي .

والثانية : أننا يجب أن نقبل الشيء وصدده أى نقبل الضمير والاعتراضات عليه ، أو على حمص ضمير بوزانكييت يجب أن يكون لدينا النسق والاعتراض عليه جنباً إلى جنب ،^(١) سواء أكان هذا بالمعنى الهيجلي الذي يرى أن كل فكرة تقودنا إلى الفكرة المضادة ، أو بالمعنى النسبي الذي يقرر بأنه ليس هناك نسق مطلق أو حقيقة مطلقة ، أو بالمعنى التفاؤلى الذي يؤمن بالتعايش بين الأفكار سواء منها ماتعارض أو ما اتفق ، وذلك لأن الاعتراض يحيطنا علماً بالجوانب الذى نجهله من الحقيقة .

تعليق ونقد :

١ - نحن هنا أمام فلسفة أخلاقية من نوع جديد ، وأمام نظرية فريدة فى الاخلاق . إن ماوكتنا فى الميدان الاخلاقى لا يتجه وجهته السليمة بناء على أوامر أخلاقية ، كما أن فعلنا الاخلاقى لا يتم توجيهمه بالصينغ والنصائح الاخلاقية . إن الحكم الاخلاقى هو حكم كل وعام وينبثق عن خلفية كلية وعامة . ولا يكون لهذا الحكم قيمة إلا إذا ارتبط بنسق مترابط من القيم ، وبكل واحد من الخيارات . إن مبدأ بوزانكييت الميتافيزيقى « الحقيقة هى الشكل » ينسحب هنا بجلاء على ميدان الاخلاق . كما أن مبدأ عدم التناقض المنطقى ينسحب بدوره أيضاً على الإختيارات الاخلاقية ، فالإنسان حينما يختار خيراً يجب أن يضع نصب عينيه سائر الإختيارات الأخرى التى قد تتعارض أو لا تتعارض معه . نحن لا نجد أمامنا هنا فكرة عقل نظرى أو عقل عملى يقود ويوجه السلوك الاخلاقى ، بل نجد بوزانكييت على العكس من ذلك حريصاً على فكرتى الكلية والترابط ، وهو فى حرصه ذلك نجده

ينادى بجلاء ووضوح تام بأننا يجب أن نستبعد العقل من ميدان الأخلاق ، ويجب أن نقضى الاستدلال العقلى بعيدا بكل ما نستطيع . إننا هنا أمام بساطة بالمعنى الميتافيزيقى ، بساطة لا تقبل التحليل ولا التركيب ، بساطة تنأى عن التعبير والتعليل . إننا هنا - وفي كلمة واحدة - أمام أخلاق مؤسسة على فكرتى الكلية والبساطة وعلى المبدأ الميتافيزيقى الذى ساد فلسفة بوزانكيت كلها وهو مبدأ الحقيقة هى الشكل .

٢ - نادى بوزانكيت بالكلية ، ونأى بنفسه فى ميدان الأخلاق من أن يتجه اتجاهها معينا ينحاز إليه . أنه يناقش مسائل عامة تتصل بالإنسانية جمعاء على اختلاف دياناتها واتجاهاتها وهذا واضح فى آرائه عن الحياة لأجل الآخرين ، وفى آرائه عن التضحية من أجل الإنسانية ، وفى مناداته بتقدير اتجاهات وقيم الآخرين جميعا معا كانوا ، وفى إجابته على السؤال وهل الضمير دنى ؟ اشترط أن يكون الدين كليا لا دين الأحسد ولا الوثنية ولا الخرافية . ولكننا نجد بعد هذا كله ينحاز فى الأخلاق إلى الجانب المسيحى فينادى بأفكار مسيحية مثل الخلاص ومثل المحبة وغيرهما من الأفكار المسيحية . فكيف يتوافق هذا مع فيلسوف الكلية والتعاطف ؟

الفصل الخامس الدين عند بوزانكيت

* * *

الفصل الخامس

الدين عند بوزانكي

مقدمة

أتت الفلسفة اليونانية إلى الدائر الدينية . فهزتها بعمق في كيانها ، وأصابها في الصميم ، أو وقفت على الأقل كصرخ شامخ ومتين أمام الدين . وكان على رجال الدين إما أن يفلسفوا دينهم وإما أن يرفضوا التماس العقل في مسائل الدين . والدين في أساسه يعتمد على العقيدة ، وعلى النقل ، وعلى الحدس والذوق والوجدان . بينما تعتمد الفلسفة على الفكر ... وعلى العقل ... وعلى الاستدلال والاستنباط والاستنتاج .

وأنت الديانات السماوية يهودية كانت أم مسيحية أم إسلامية ووجد المفكرون والدارسون والمؤرخون أنفسهم أمام وحى سماوى هابط إلى قلوبهم ونافذ إلى وجدانهم ، كما وجدوا أنفسهم من ناحية أخرى أمام مسائل فكرية جارية مقرها العقل والتفكير . وقامت أمامهم المشكلة الكبرى ، وهى مشكلة التوفيق بين العقل والنقل أو التوفيق بين الفلسفة والدين . وكانت هناك بإزاء هذه المشكلة مواقف ومواقف وصولات وجولات ، بعضها ينكر الفلسفة والتفلسف ، والبعض الآخر ينكر الدين والدين ، بينما حاول البعض الثالث التوفيق بينهما كل بطريقة حسب دينه وحسب الموقف الفلاسفى الذى يتخذه .

وسنحاول هنا وبإيجاز أن نعرض لبعض هذه المواقف التى يتنوع لنا موقف بوزانكي إزاء الدين اتصاحا كاملا ، ثم نتحدث عن عناصر وخصائص الدين عنده وأخيرا نعلق على اتجاهه الدين .

١ - موقف بوزانكيث من مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة :

إن أول دين سماوى مابط من السماء هو الدين اليهودى وخير مثل الاتصال الفلسفى بالدين اليهودى هو فيلون صاحب منهج التأويل الرمزى لمسائل الدين ، ولقد كان فيلون متمسكا بقواعده دينه ، ولكن كان هدفه من التفلسف هو أن يثبت لليونان أن فى العمود فلسفة اقدس وأسمى من فلسفتهم ، وقد حاول أن يقارن بين بعض الأفكار اليونانية وفلسفة النوراة . وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين ولكنه يتخذ الدين أصلا ويشرحه بالفلسفة ، ومن ثم فهو يوفق بين الفلسفة والدين وإن كان يرى أن الفلسفة يجب أن تكون تابعة الدين ،

وإذا ما انتقلنا إلى المسيحية وجدناها تهتدم بالفلسفة اليونانية من أول الأمر ، إلا أنه كان من بين أولئك الذين هانوا بالمسيحية جماعة آمنوا بعقد فلسفة ، فكان من الطبيعى أن يقصدوا بما تسلموا به من فلسفة للدفاع عن عقيدتهم الجديدة أمام الوثنية القديمة . أما المذاهب الفلسفية الكبرى التى كانت معروفة آنذاك فكانت الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والابيقورية . ولقد كانت الأفلاطونية هى المذهب المفضل لدى المسيحيين ، ولقد أعجب المسيحيون بقول أفلاطون بعالم معقول (أو بعالم المثل) فوق العالم المحسوس وقوله بأنه يعلو عالم المثل هذا وهو مثال المثل ولذلك فقد ظلت المسيحية تمتاز الأفلاطونية أسى المذاهب اليونانية وأقربها إلى الدين ، حتى إذا ما جددتها مدرسة الاسكندرية الفاضلية فى القرن الثالث الميلادى متأثرة فى ذلك بتيارات مسيحية شرقية وغربية مكونة ما يعرف بالأفلاطونية الجديدة استغل المسيحيون هذه الأفلاطونية الجديدة بدورها . وقد بدا تأثير هاتين الفلسفتين : الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة بأجلى صورة فى فلسفة القديس أوغسطين التى ظهرت فى القرن الرابع الميلادى وإلى ظلت تصبغ الفلسفة المسيحية واللاهوت المسيحي بالصبغة الأفلاطونية حتى

القرن الثالث عشر الميلادى وهو القرن الذى ظهر فيه القديس توما الإكويينى فأحل أرسطو محل أفلاطون فى الفلسفة واللاهوت بعد انقراض طويل فى أول الامر من الفلسفة الارسطية لما فيها من اقوال معارضة لروح المسيحية . أما الفلسفتان الاخريتان الكبيرتان وهما الرقاية والابيقورية فقد خالفت اولاهما المسيحية فى قولها بوحدة الوجود وبالمادية المطلقة ولو أنها كانت منذ البداية فلسفة دينية ذات تأثير خاص على المسيحية وخاصة فى جانبها الاخلاقى ، أما ثالثتهما وهى الابيقورية المغرقة فى اللذة فقد نبذها رجال اللاهوت المسيحيون من أول الامر ، وصار لفظ ابيقورى عنوانا على الإلحاد والاستهتار .

وعلى أية حاله فلقد ظهر بإزاء الدين المسيحى كثيرون ينساقون بضرورة التوفيق بينه وبين الفلسفة ، منهم كليمان الاسكندري عام ١٥٠ - ٢١٧م وأفلوطين عام ٢٠٥ - ٢٧٠ م . والقديس أوغسطين فى القرن الرابع الميلادى وتوما الإكويينى فى القرن الثالث عشر الميلادى ، وآخرون غيرهم .

وإذا ما انتقلنا إلى الدين الإسلامى ، نجد أن الفتنة اليونانية أى الفلسفة اليونانية دخلت إلى الدوائر الفلسفية فقبلها البعض ووقفوا بينها وبين الدين الإسلامى ، ورفضها البعض رفضا تاما . ولعل أول من سار فى طريق التوفيق بين الدين والفلسفة هو الكندى الذى يعتبر أول من وجه الفاسفة الإسلامية إلى محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو مما سأتها بعد ذلك فى محاولة عامة للتوفيق بين الدين والفلسفة ، (١) كما سار الفارابى فى نفس المسار لحاول جاهدا أن يوفق بين الحقيقة التى تجىء بها الفلسفة ، والحقيقة التى يجىء بها الدين ، كما وفق فى كتابه «الجمع بين رأى الحكيمين ، أى بين أفلاطون وأرسطو . والمسألة

(١) مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والعالم الثانى ص ٤٧

الاساسية من مسائل الدين التي يهتم لها الفارابي هي محاولة البرهنة على وجود الله ، وهو يعتمد في إثبات وجود الله على أفكار فلسفية فيقول : والله مبين بجوهره لكل ماسواه ، ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له شيء آخر سواه ، (١) . وكذلك الامر فيما يتعلق بإبن سينا الذي وفق إلى البرهان الوجودي في إثبات الله من طريق فكرة الضرورة والامكان أو الواجب والممكن وغيرهما من الاصطلاحات الفلسفية من الدرجة الاولى .

وعلى عكس هذا الاتجاه الذي يحاول التوفيق بين العقل والدين كان هناك اتجاه آخر يفصل فصلا لا سبيل له إلى الاتصال بين الفلاسفة والدين ، منهم مثلا السجستاني فهو يعتقد في اختلاف طبيعة الفلاسفة عن طبيعة الدين واختلاف غايتها عن غايته ووسيلتها عن وسيلته ومجالها عن مجاله . ولقد عرض عليه تلميذه أبو حيان التوحيدي بعض رسائل إخوان الصفا الفلسفية والتي يزعمون فيها أنه متى أمكن الجمع بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية فإن الكمال يحدث ، فقال : « ظنوا مالا يكون ولا يمكن ولا يستطيع ، ظنوا أنه يمكنهم أن يذهبوا الفلاسفة في الشريعة ، وأن يصنعوا الشريعة في الفلسفة ، وهذا حرام دونه حرام . قيل له ولم ؟ قال : إن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين خلقه عن طريق الوحي » (٢) . ثم يذهب السجستاني إلى القول بأنه لو كان الجمع بين هذين الطرفين ممكنا لكان الله قد نبه عليه وإكتمه لم يفعل . ولما كان صاحب الشريعة بكل شريعته بالفلاسفة وإكتمه لم يفعل كذلك ، بل لأنه على العكس نهى عن الخوض في هذه الاشياء لمصلحة عامة اقتضت النهي عن المراء والجدل في الدين

(١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٣ .

(٢) التوحيدي : الامتاع والمؤانسة . ص ٦ - ٧ .

ولعل محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة لم تهاجم بنفس القوة والعنف التي هاجمها بها الغزالي فنجده يؤلف كتابه «تهافت الفلاسفة»، وبين أن الغرض من تأليفه هو «تنبيه من حسن اعتقاده في الفلسفة إلى خطأ اعتقاده وذلك ببيان أوجه تناقضها»^(١) وما زال الغزالي يردد على الفرق الفلسفية بأجمعها ويبين تهافتها وتناقضها حتى يصل إلى معرفة لا تأتي عن طريق العقل أو الفلاسفة وإنما تأتي عن طريق الذوق.. عن طريق الوحي.. عن طريق الحدس، وهذه الأخيرة هي: بيده أكل المعارف وأسمائها ولا يجب أن تتدبرها بواسطة اللغة أو الفلسفة وإنما يجب قبولها بالقلب والوجدان، وهكذا يصبح الدين عنده نائياً عن الفلسفة ورافضاً لها.

ولقد رد ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت» على الغزالي وأوضح في كتابه «فصل المقال» فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، أن الدين قد طالب بل أوجب النظر بالعقل في الموجودات وطلب معرفتها به في غير ما آية من كتاب الله كقوله تعالى: «فاعتبروا يا أولي الأبصار» وقوله «أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء».

وبالنسبة لعصر النهضة والعصر الحديث، فلما كاد القرن الرابع عشر الميلادي ينتهي إلا وظهرت إرهابيات تبشر بفتوح جديدة في كافة الميادين الفكرية. ولقد ظهرت منذ أوائل القرن الخامس عشر الذي يعد بداية عصر النهضة حركات فلسفية جديدة هدفها القضاء على اليهود التي رأيناها تبذل في العصور الوسطى سواء في الغرب المديحي أو الشرق الإسلامي لإنشاء فلسفات تتفق مع الدين، فنظير الفلسفة الإسلامية في إنجلترا، وهو جمعت الفلسفات هجوماً عنيفاً واتصفت باليهود والمقيم

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٦٨.

فبدأ الاتجاه إلى فصل الفلسفة عن الدين بل وإقامة الفلسفة عدوة للدين . بل إن الدين نفسه لم يسلم من التغيير فقادت حركة الإصلاح الديني التي قادها (مارتن لوتر) احتجاجاً على الانحرافات وفساد الكنيسة والتي كان من ثمارها ظهور البروتستانتية .

والعصر الحديث في الفلسفة يبدأ بديكارت . ولقد أقام ديكارت أو زعم أنه يقيم فلسفة مسيحية تدعم الدين ، خصوصاً في إثباته وجود الله والنفس عن طريق الفكر أو التفكير ، كما دافع عن الدين وناصره ورآه لازماً في تثبيت العقيدة وتأكيداتها خصوصاً بالنسبة للمؤمنين . وهذا ثابت في رسائله إلى عمدهاء كلية أصول الدين المقدسة بباريس ، وإلى رجال اللاهوت . وقد سار في نفس اتجاه ديكارت بسكال الذي صاغ الفلسفة بالصيغة الدينية لدوجة أن كثيراً من المفكرين يعدونه رجل دين متفلسف أكثر من كونه رجل فلسفة متدين ، (وما لبرانش) صاحب نظرية الرؤية في الله ، (وباركلي) صاحب مذهب اللامادية ، (واسبينوزا) الذي تكلم عن وحدة الوجود وعن حلول كل شيء في الله ، (وليبناتن) صاحب النزعة التوفيقية العجيبة في كل شيء . وهكذا نجد أن هذه الزمرة من الفلاسفة ركزت الفكر الفلسفي حول الله واللاهوت ، ومع ذلك لم تكن فلسفاتهم جميعاً بحثاً في صلة الدين بالفلسفة وحسب كما كان الأمر بالنسبة للعصر القديم والوسيط .

وإلى جانب هذه الزمرة ، نجد مجموعة أخرى من الفلاسفة على رأسهم (هوبز ، ولوك ، وهيوم) تحاول تخليص الفلسفة من كل تصور غيبي كالله أو النفس وتؤسس فلسفة واقعية تنكر الميتافيزيقا ، وتمسك بالتجربة ، وتنجي ما يمت للدين بهالة . ولقد بقيت الفلسفة عند هذه المجموعة محصورة في نظرية المعرفة واقعة

أمرت هذه المجموعة في الفلسفات التنوير التي ظهرت في القرن الثامن عشر فظهرت
فلسفات (فولتير ، وديدرو ، وكوندروسيه) تبادى بضرورة العودة إلى العلمية
وإلى تحكيم العقل في كل شيء الأمر الذى يودى بالضرورة إلى رفض الأديان
المنزلة وإقامة دين بسيط له جمود العقل .

كما وتظهر في القرن الثامن عشر أيضا فلسفة كانط النقدية لتجمع بين المذهبين
الحسى والعقل . ولا يهمننا هنا من فلسفة كانط إلا اتجاهها حيال الدين وصالحته
بالفلسفة : فلقا انتهى كانط في نقد العقل النظرى الخالص إلى رفضه وإنكاره
الله وخلود النفس والثواب والعقاب نظرا لعدم توفر العنصر الحسى لها وهو أحد
شقي المعرفة عنده ، تلك التي تقوم على عنصرين هما الحس والعقل . ولكن كانط
عاد في نقد العقل العملى الخالص فقبل ما رفضه في نقد العقل النظرى الخالص
كإسهامات ضرورية للإيمان والسلوك الأخلاقى . فوقف كانط إذن هو موقف رفض
لمسائل الدين في نقد العقل النظرى الخالص ، وموقف قبول في نقد العقل
العملى الخالص .

أما في القرن التاسع عشر فإننا نجد الحركة الرومانتيكية تظهر في ألمانيا وفي
بعض أنحاء أوروبا ، وتوجه إلى ما هو غيبى ، ولذلك تجيء فلسفاتها ماثرة بالدين
التقليدى . أما في فرنسا فتأخذ الحركة الوضعية في الظهور فتتضى على فكرة الدين
المنزل ويرد (أو جست كوت) الدين إلى العقلية البدائية ويجعله مرحلة متقدمة
بين التفكير الخرافى والتفكير الوضعى أو العلمى .

ولن نعرض لموقف الفلسفات المعاصرة عن الصلة بين الفلسفة والدين إسهاماتها
وتعددتها واختلافها من فيلسوف لآخر ، إذ الذى يهمننا فقط هو الدراسة
المتخصصة لصلة الفلسفة بالدين عند بوزانكييت أحد أعلام الفلسفة المعاصرة .

إن بوزانكييت يرفض رفضاً تاماً الصلة بين الفلسفة والدين ، فالعقيدة عنده مناقضة للنظر ، والدين مناقض للفلسفة ، والنقل مناقض للعقل . يقول بوزانكييت : « إنها العقيدة التي تناقض لا المعرفة ولكن النظر ، إن جميع موارد المعرفة يمكن أن تشارك في العقيدة ، أما النظر فإن العقيدة تناقضه ، لأنه من الضروري لها أن ترتفع إلى عالم آخر بينما تبقى هنا » (١) . مقرر بوزانكييت أن الفكر المجرد المثير هو أمر طيب في حد ذاته ولكنه لا يقبله في مجال الدين فيقول : « ولكن هذا الفكر المجرد ليس جزءاً من الدين » (٢) . ويذهب بوزانكييت أيضاً إلى أننا حينما نعمل الفكر في حقائق الدين ، إنما نضعف هذه الحقائق ، وأن قوة وحدة الدين يضعفان إذا ما تناولنا هذه القوة أو الوحدة بالتعميل والتفسير وهنا يقول بوزانكييت : « عندما تضعف العقيدة فإن وحدة الروح تميل إلى أن تقسم نفسها إلى أفكار » (٣) .

وكما وجد بوزانكييت نفسه يتساءل فيما يتعلق بالدين تدارك ذلك بقوله : « ولكننا هنا نجرى وراء النظر المجرد » (٤) ثم يقرر أن هذا النظر لا يحتاجه هنا وإنما ما يحتاجه هو . « أن يبقى على عقيدة تنسأ الدينية وما تتطلبه حقيقة وما تعطيه حقيقة » (٥) .

كما يقرر بوزانكييت في نص صريح أن المناقشة والجدال والحوار ليس هو عملنا هنا ونحن بإزاء الدين . وإنما تتعلق هذه كلها بالفلسفة يقول بوزانكييت

Bosanquet, B , What religion is, ch. 1, p. 0. (1)

Ibid. ch 3. p. 83, (2)

Ibid. ch. 7 p. 6 (3)

Ibid. : ch p, 41, (4)

Ibid. : ch. 4. p, 41, (5)

ما يمكنك . ولكن ثمة شيء هام يجب أن يتوفر لديك وهو الإخلاص وفالإخلاص هو الحاجة القصوى في كل ما يتعلق بالسلوك ، والدين هو الإخلاص الأعظم « (١) » وبالمعرفة وبالإخلاص تستطيع أن تتسامى عن الخطيئة لكي تعيش أو تلتحق بالخير الأعظم .

ويرى بوزانكيث أن مضمون الألم أوسع من مضمون الخطيئة « (٢) » وأن الألم يمتد عبر العالم كله . وهو مستقل عن الخير . أو الشر ، ولذلك نقول أنه أكثر اتساعا وأشمل طولا وعرضا .

وينتج الألم أو العذاب من ددم أكثراث المخلوقات بمصالح بعضها البعض ، ومحاولة تأكيد كل لمصالحه الخاصة فقط ، ومن ثم ينشأ الصراع والعذاب الشعوريان . ويذهب بوزانكيث إلى أن الألم أو العذاب شيء ضروري ولازم ولا يمكن تجنبه ، وإن الاعتقاد الديني لا يعدها بالتخلص منه . يقول بوزانكيث « إن الاعتقاد الديني لا يبدو أنه يعد بالتخلص من العذاب ، ولكن يبدو أنه يقترح على العكس من ذلك أن العذاب لازم أو لا يمكن تجنبه » (٣) .

وينتمى الألم أو العذاب إلى الروح الدينية من جهة ، وإلى العالم المتناهي من جهة أخرى . ويعتقد بوزانكيث أن « الألم ليس هو الوجه الأوحده للحياة أو المسيطر غالباً » (٤) ولكن ما يبدو لبوزانكيث هو أننا إذا خصصنا النجربة

Ibid. , ch. V , p , 49,

(١)

Ibid , ch. VI, p . 53,

(٢)

Ibid. , ch. VI, pp, 53-54,

(٣)

Ibid. , ch. VI, p , 60

(٤)

الدينية بصورة مثالية لا تقبل أو تدع بجالا للآلم أو العذاب أياما كان من ضآلته أو قلته ، فإن هذا يجعلنا نعتد ونغفل النظر عن هذه التجربة الدينية ، وبصورة أخرى فإننا يجب أن نعتقد بأن هناك آلاما ، هذا هو ما تدعونا إليه العقيدة الدينية ، وهذا هو ما يقرره الدين على أنه لازم ولا يمكن تجنبه .

أما عن الدعاء والعبادة فيرى بوزانكيت أنها يهدوان وكأنهما من أوثق ماهيات الدين . وبما أنه قد قرر أن الحوار والتفلسف والمناقشة يفسدان الدين والعقيدة الدينية ، فكذلك نجد أنه يقرر هنا أن مناقشة الدعاء والعبادة والاصرار على مثل هذه المناقشة ، ومحاولة سبر أغوار ملامحها بالعقل والفكر يشوه في النهاية الدعاء والعبادة ، وبمعنى آخر فهو يدعونا إلى أن نقبلها قبل لا لا تمحيص فيه ، لا تدقيق وإلا لأدى بنا الأمر إلى هدمها ونقريعتها . والدعاء يقول بوزانكيت ، هو التآمل في أقدس مبادئه ^(١) وهو ، يساعدنا على أن نحقق ، وأن ندخل في الوحدة التي ما هي إلا للعقيدة الدينية ^(٢) . وتسير العبادة على نفس الخط الذي يسير عليه الدعاء كما أنها تتبع نفس المبدأ . والعبادة في حقيقة الأمر إن هي إلا اتجاه في الشعور وفي الفكر وفي العاطوس . ويدعم هذا الاتجاه بمساعدة التجمع العاطفي ، وبفضل العقيدة والإرادة اللتان تنتمسان إلى الدين .

إن بوزانكيت يرى هنا أن الدعاء والعبادة يدعيان الدين ويمدانه ويقويانه بواسطة الطقوس الدينية المختلفة ، مما يجعلنا أسخا في القلوب ومتعمقا في الوجدانات إن من يوجه الدعاء ، ومن يقوم بالعبادة يتحد في نفس الوقت بالذي يوجه دعاءه

Ibid. ' ch.VII, p. 67.

(١)

Ibid ' ch. VII. p 67.

(٢)

كذلك يصل بوزانكيث في بحثه عن طبيعة الخطيئة إلى بعض النتائج ، ولكنه يحذرننا من التفكير في هذه النتائج أو تفسيرها بالعقل وإلا تأدى بنا الأمر إلى ضلال ديني . يقول بوزانكيث : « إذا نقحنا وفكرنا في هذه النتائج وجدنا أنها إما أمر لا دهائره الكبير وضلاله الدين الخطير » (١) .

وفي مسألة الخلود يدعوننا بوزانكيث إلى التمسك بالحقيقة الدينية والتمسك بمركز وأساس الدين لا أن نتمسك بالمناقشة . يقول بوزانكيث : « نحن أرواح ، وحياتنا متحدة بالروح التي هي كلية وخير ، ومن ثم فنحن خالدون بالتأكيد ، ويطو بقية أو بأخرى فإن دينك يعطيك هذه الثقة . وهذا أمر ليس للنقاش ولا المحاولة في جذب ما نحب أن نعتقد فيه ، وما يعطيك القوة ، إنه فقط طريق التمسك بالمركز » (٢) .

هكذا كان بوزانكيث فيما يتعلق بالدين ، أنه يشنا :ائما على أن نبعد الفلسفة عن الدين ، وأن نأمنى عن العقيدة كلا من العلم والمطلق . أنه يشنا على ذلك ويدعوننا إلى أن نتمسك بالمركز ، وأن تبقى في حالة اتحاد معه . وهذا التمسك يتهار ، وذلك الاتحاد ينضم إذا ما حاولنا أن نناقش وأن نبتدل وأن نستخدم الفلسفة أى نستخدم عقولنا . إن بوزانكيث يدعوننا هنا أن نكون كالأطفال الصغار في عدم أسئلةهم وفي براءتهم وفي قبولهم للسائل بدون تمحيص أو تدقيق يقول بوزانكيث : « كالأطفال الصغار ، هذه العبارة سوف تقابلنا في كل جوانب الدين . إن علينا أن تبقى مع التجربة العظمى ، ولناخذها ببساطة . ولا نسمح للاستدلال المراوغ وضجة أو صخب التفسير بأن يشوها رؤيتنا لها . وإذا سأل

ibid. : ch 5, P. 47.

(١)

ibid. : ch. III, pp. 25-29.

(٢)

أحد « وكيف يكون هذا ممكنا » فعلينا أن ننظر في وقائع الطبيعة البشرية وأجيب
« لأنه في النهاية ، لا يكون هناك شيئا آخر ممكنا (١) » .

وبوزانكيت هنا يؤكد أنه يجب أن يكون كل مما كالأطفال الصغير ويرى أن
كبار الفلاسفة إنما يعودون لكي يلتقوا بالنور وأنهم يقبلون هذا النور الآتي إليهم
من قوة أعلى من قوة أفكارهم وأنساقهم الفلسفية واستمدالاتهم العقلية بدون أن
يحصوه أو يتساءلوا عنه . وهم على ذلك النور يصبحون كالاطفال الصغار في
البراءة والبساطة والقبول .

وخلاصة موقف بوزانكيت كله من مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة هو :
أنه يرفض رفضا تاما الاتصال بين هاتين الدائرتين بل يرى أن الفلسفة تشوه
الدين ، وتقضى على الإيمان ، وتزعزع العقيدة . إن المسألة لاتعدو أن تكون كما
يقول بوزانكيت « صرخة من قلب الدين لكل وقت أن أعتقد وحسب » (٢) .
وفي هذا الغناء .

* * *

ب - الدين عند بوزانكيت : ماهو وما هي عناصره :

إن جوهر الدين عند بوزانكيت إنما يقع وراء الإجابة على السؤال « ماذا
أفعل لكي أخلص ؟ » ، فبوزانكيت يبدأ كتابه عن الدين بقوله « سوف أبدأ
بالذي أعتقد أنه يكون النقطة الرئيسية والحاجة الأساسية لكل الأديان وهي :

lb'd : ch. 11, P. 19.

(١)

lb'd. : ch. 1, P. 10.

(٢)

ماذا أفعل لكي أخلص» (١) ولكن ما الذى نخلص منه؟ أخلص من الألم والحطير والحوائث الطارئة؟ ويجيب بوزانسكيت: لا هذا إن يجزى نفعا. أخلص من الخطيئة؟ ويجيب بوزانسكيت: إن هذا المعنى قريب من أن نقبله ولكن إذا تعدقناه سنظهر ضلآله وضحاآله، إذن ما الذى نخلص منه؟ ويجيب بوزانسكيت: «نحن نخلص - إذا كان لنا أن نستعمل الكلمة - من الإنزال، ونحن نخلص بإعطاء أنفسنا لشيء... عظيم» (٢) وإنا يقول بوزانسكيت «لا يمكن أن نخلص كما نحن، ولا يمكن أن نتوقف عن الوجود كما نحن، وإنا يمكن فقط أن نخلص بإعطاء أنفسنا إلى شيء نبقى بواسطته كما نحن، ومن ثم ندخل فى شيء جديد» (٣) أى أننا نخلص إذا ما أرتبطنا وأبتعدنا عن الإنزال. ويؤكد بوزانسكيت هذا المعنى بقوله فى موضع آخر: لا أحد يساوى شيئا إلا حينما يلحق نفسه بشيء، وفكن كليا أو التحق بكل، ولا يمكن أن تصبح كليا إلا عندما تلتحق بالكل، (٤).

ويقرر بوزانسكيت أن بناء الحياة البشرية ذاته يربنا أنه لا يوجد إنسان منعزل فى الحقيقة، بل يرتبط كل فرد من أفراد البشرية برباط ما، ويذهب إلى أن هذا الارتباط ضرورى جدا وتهون الحياة أمامه فيقول: وأفضل للانسان أن يموت دون أن يكون له ولاء ما (٥) أى دون أن يرتبط بشيء ما.

Ibid. : ch. 1, p. 3.
Ibid. , ch. 1, p. 6.
Ibid. : ch. 1 pp. 8-6.
Ibid. , ch. I. p. 12.
Ibid. , ch. I. p. 6.

(١)
(٢)
(٣)
(٤)
(٥)

ولكن ما هو هدف الدين وما هي روحه؟ يجيب بوزانكييت « بأن الحصول على الخير الكامل هو هدف وروح الدين للذين يمارسونه أو للذين أتوا كـ. هـ أن يكون لديهم هذا الدين سواء أما رسوه أم لا ، (١) ومن هذا النض يتضح أن هدف الدين هو الوصول إلى الخير الكامل وأن روحه تركز أساسا على هذا الخير والخير عند بوزانكييت ليس هو بعض الوصايا العشر السيرة ، أو بعض الأبيات في مقابل الأسود ، أنه الحياة ، والروح ، والمعنى ، التي علينا أن نصفيها ، وأن نحارب من أجلها ، (٢) .

والشيء الجوهرى فيما يتعلق بالدين هو العقيدة التي تتناضى كما يقول بوزانكييت مع النظر والفلسفة ، وهذه مسألة ناقشناها فيما سبق . وللعقيدة الدينية ناحيتان متداخلتان ومكملتان هما الإرادة والحكم والإرادة والحكم في الحقيقة ليسا ناحيتين ومكملتان كلا منهما تتضمن الأخرى . وكلاهما يعنى الإندماج في الخير ... ، والحاجة المطلقة في الحكم عند بوزانكييت إنما تنبلور في الإخلاص والثناء القلبين . وللعقيدة أهمية كبرى عند بوزانكييت ، فإسالة الدينية لا تعدو أن تكون عنده ضرخة من قلب الدين لكل وقت أن دأعته وحسب « (٣) .

وبالعقيدة ، وبالعقيدة وحدها مدعمة بالمباداة والتغلغل إلى أعماق الذات يرفض الإنسان الشر ، ويغضه ، وحينما يتم له ذلك يشعر بأنه متحد بالخير

Ibid. , ch. 1 p. 8.

Ibid. , ch. III, p. 42.

Ibid. , ch. I, p. 9.

Ibid. , ch I, p. 10.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

الاعظم : وهنا يقول بوزانكيث تخرج أنت من دائرة العقل لكي تدخل في دائرة التصوف . وعندما يقول لك العقل (أنت خارج الله سوف) تجيبه : (لا : أنا في الله) . أنا في السماء .. في داخلي .. فيه .. ولن أتركه إلى الأبد .. يمكن أن يحتفظ الشيطان بخطاياي ، ويمكن أن تحتفظ الدنيا بجسدي ، ولكنني أأعيش في إرادة الله ، حياته ستصبح حياقي ، وإرادته سوف تصبح إرادتي ، وسوف أوت باستدلال حتى يتمكن له أن يعيش في ذاتي ، وتصبح كل أعماله هي أعمالي » (١)

هذا يتجه بوزانكيث إلى التصوف ، وينأى عن العقل . إن الدين عنده يصبح تجربة دينية ، يتكلم فيها الإنسان مع (صوت واحد) (٢) أي مع الصوت الإلهي أو مع الله .

ويقرر بوزانكيث بعد هذا أن ذلك هو ما يعتقد أنه الدين ، وأن هذا الأساس البسيط للدين كاف ، ولا يحتاج إلى أن نذهب بعيدا عنه . وفي هذا الأساس البسيط تركز معاني السلام والنصر والخلاص . نحن لا نحتاج هنا إلى منجاة أو صخب التفسير ، ولا نحتاج إلى العقل الماهر ، ولا نحتاج إلى الاستدلال أو التساؤل المراوغ . إن ما يدعونا إليه هو أن نكون (كالأطفال الصغار) براءة وقبولا وطهارة .

إن بوزانكيث يدعونا إلى الخلاص من الإنزال ، بأن نلتحق بالكل ، أي أن نخضع أو نستغرق في وحدة أكبر وأعظم جهدا لو كانت الغير الأعظم . فإن حريقنا هنا أو بمعنى آخر كيف يمكن لنا أن نقول بأن الكائن يزول أي

Ibid ch 1, p.p. 12-13

(١)

Ibid. ; ch. 1, p. 12.

(٢)

شئ بذاته مادامت حقوقه كلها وتأثيراته كلها معتمدة على وحدة وتأثيرها ! وهذا يقودنا إلى أن نسأل : وهل يكون ، في إمكان هذا الكائن أن يفعل غير ما فعل ؟ أى هل يكون سلوكه كله نابعا من الحتمية وخاضعا لها ، ومن ثم لا تكون لقوته الذاتية ولحياته أى تأثير على سلوكه ؟ كما ويمكن أن يتودنا هذا إلى شك أكثر وإلى أن نسأل : وهل يفعل هذا الكائن إذن أى شئ ؟ ويجب بوزانكيت في الدين لا يجوز لنا أن نتساءل أو أن نستعمل عقولنا ، إن الدين يدعونا فقط إلى أن نحافظ على التجربة الدينية ، وأن ندخل فيها بأكل ما يمكننا ، فالدين لا يشبه أى شئ آخر ، ففيه مثلا د خارج الضعف تصنع القوة ، (١) ومن الحتمية تقوم الطرية ، وهذه مسائل نقبلها دون أن نناقشها لأنها أسنى من الحوار والنقاش والاستدلال . إنك لا تفقد حريتك هنا في خضوعك للخير الأعظم ولن تكون تابعا باتحادك مع الوحدة العظمى ، لأن هذا الخضوع وذلك الاتحاد إنما هو خضوع واتحاد مع وحدة الحب والإرادة مع الخير الأعظم وفي هذه الوحدة لا يخلص الإنسان فقط وإنما يكون حرا ، ود قويا ، أيضا (٢).

أما عن هذه الوحدة أى وحدة الحب والإرادة مع الخير فيدعونا بوزانكيت إلى عدم تقسيمها وتفسيرها ، إن على المرء فقط أن يغمر نفسه فيها ، أو يحملها تغمر نفسها فيه ، (٣) .

وتتحد الأرواح الإنسانية الخيرة ، هذا أمر يقرره بوزانكيت ولكن أتتحد هذه الأرواح في مجتمع القديسين ؟ أو تتحد في مدينة النفوس الناطقة كما يقول لينتز ؟ أو تتحد في مدينة الله كما يقول القديس أوغسطين ؟ إن بوزانكيت

1bid, ch, 11, p. 17.

1bid, ch 11, p. 20.

41bid, ch, 11, p. 27.

(١)

(٢)

(٣)

لا يقرر شيئاً من هذا ، لأن الامر هنا ليس موضوعاً للتحديد العقلي والفكري ، إن الأرواح تتعدد ، وهذا يكفي . يقول بوزانكيت ، إن هذه الأرواح في اتحادها بالله يجب في النهاية أن يتعدد بعضها ببعض الآخر ، وهذا أمر مضمون أو مكفول في لباب كل دين ، (١) . ويقول بوزانكيت بعد ذلك « ويجب أن ن فكر بنفس الطريقة في اتحاد الإنسان بالطبيعة ، فبالنسبة للعقل الدين تكون الطبيعة وحياً أو إلهاماً من جهة وآلة من جهة أخرى الإرادة الإلهية » (٢) . والنتيجة هنا هي أن هناك اتحاداً بين الله والإنسان والطبيعة .

ويرى بوزانكيت أن الدين لا يعوق تقدم ورفعة الحياة ، كما أنه ليس أفيون الشعوب ، كما ذهب إلى ذلك ماركس ، فلرجل الدين عند بوزانكيت وفهم صانه بالنسبة للأمل وللتقدم كأساسين للحياة ، أنه يحتويهما في ذاته ، ومما تهملان أوثق الاتصال بالخير الذي يتحد به ، (٣) . ومادام الأمل والتقدم متصلين بالخير لدى رجل الدين فهما يقودان الحياة إلى الرفاهية والإزدهار لا إلى التأخر والجمود .

والآن لمقرب عن كشب لنرى آراء بوزانكيت في طبيعة الخطيئة ، وفي الألم أو العذاب ، وفي الإتهام والعبادة وفي المازاج الديني .

أما عن طبيعة الخطيئة فيقرر بوزانكيت أن النفس التي كرسَتْ نفسها للخير والكمال تشعر في نفس الوقت بأن ذاتها محدودة ، وأن إرادتها الخيرة ناقصة ، وأن العالم الذي تحياه ناقص وشرير . وعلى ذلك فبينما لا تسلم هذه النفس بشيء

Ibid. ch- III, p. 59.

(١)

Ibid, ch, III, p, 80,

(٢)

Ibid, ch, III, p, 89:

(٣)

على أنه حقيقى سوى الخير ، ففى تعلم أيضا بإرادتها الناقصة والمحسطة بشوء من الشرور ، كما تلم برداء العالم الموجود ، وهى تعلم فى نفس الوقت بأن هذه الإرادة الناقصة والشريرة ، وهذا العالم الرديء ينتميان إليها ، ومن ثم فعلى النفس أن تتحارب وأن تدخل فى معارك ضارية ضد إرادتها الناقصة من جهة وضد الشرور المنتشرة فى العالم من جهة أخرى ومادامت للنفس إرادة ناقصة وزائلة ففى تقع فى الخطيئة إذ أن هذه « الإرادة الزائلة هى الخطيئة » (١) .

إن الخطيئة عند بوزانكيث هى كل ما يتناقض مع الكمال ومع الخير ، ومادامت النفس تعمل جاهدة للوصول إلى هذا الكمال وذلك الخير وسط إرادتها الناقصة وشرور العالم ، ففى كثيرا ما تقع فى الخطيئة ، فالخطيئة متمثلة بالنفس مادامت إرادتها غير كاملة وغير خيرة كلية .

إن الخطيئة يقول بوزانكيث هى « التفصيل الطويل للصراع الذى تؤكد فيه العقيدة عظمة الخير ، لأنها التناقض الدائق العميق الذى يذيب ويحطم كيانى الفعل ، أنها تجسد للتناقض العريض أو الثورة التى تبقى فيها هنا . أما الخير فهو يحمل فى طياته جوهر نصره ، فى معاركة وفى تضال ، وفيه تشغل الإرادة بجهل ووضوح بإعادة خلق ذاتها » (٢) .

ولكن ما العمل ؟ يقول بوزانكيث : لا تخف فإن « الدين يهبطك كل ما تحتاجه لكى ترى ماذا يتهدد بالخطيئة » (٣) وإذا عرفت المقصود بها . أكنكك تجنبها بقدر

Ibid. : ch V. p. 46. (١)

Ibid. : ch V, p. 49. (٢)

Ibid. : ch V, p. 49. (٣)

، وإذا كان علينا أن نناقش وأن نحدد فيجب ألا نتوقف عن الفلسفة التي تعني بالدرجة الأولى بالتمسك باليقين الرئيس بينها تضع على عاتقها الخوض في كل المشكلات والصعوبات . وهذا ليس علمنا هنا ، فمنه لا نستطيع جميعا أن تصبح فلاسفة ماهرين ، وإذا حدث هذا فإن هذا العالم الذي نعيش فيه سيصبح عالما غريبا ، إن علمنا هو رؤية أين وكيف تستطيع حقيقة أن تحصل على الخير الذي تثق فيه ، والذي أتى به دينك (١) . بل إن بوزانكيث يحذرنا في فقرة أخرى من كتابه « ماهو الدين » من التفسير والتساؤل فيما يتعلق بالاتحاد مع الله فيقول : « ويجب أن نحترس من تنقيح وتفسير اتحادنا مع ماهو خالد في كل فعل وألا نصر على هذا التنقيح وذلك التفسير الناجمين عن تفكيرنا المنزع » (٢) .

تري أيهل بوزانكيث إذن أهمية الفلسفة ، وأهمية المنطق ، وأهمية العلم ، مادامت هذه كلها تحاول أن تبحث عن الأسباب ، وتحلل المسائل ، وتجادل أجزاءها ؟ ويجب بوزانكيث لا . إن للفلسفة أهميتها ، ولكن مجالها مخالف لمجال الدين ، وكذلك الأمر بالنسبة للمنطق والعلم فيقرر بوزانكيث أن لها أهميتهما ولكن مجالها ليس هو مجال الدين وإذا ما امتزجا بالدين أفسدها وجملها عرضة للتدهور والتعطيل ، وهنا يقول بوزانكيث إن « العلم والمنطق لهما حقيقةتهما ولكن يجب ألا نخلطهما بالدين » (٣) .

وإذن فالدين عند بوزانكيث « قيمة كلية وبسيطة ووحدة لا تقبل الانقسام ، وإذا تدخلت الفلسفة أو المنطق أو العلم لكي يفسموا أو يحلوا هذا الدين فإنه

ibid. , ch. 11 p. 20.

ibid. , ch. 11 pp. 27-28.

ibid. ch. 11 p. 29.

(١)

(٢)

(٣)

مرعان مايتلاشى ويتدهور وينتهى يقول بوزانكيث وإذا استطعت أن تجزى هذه الوحدة وأن تعيد ترتيبها في أجزاء فانت بذلك تحطمها،^(١) وهنا لا يقبل بوزانكيث منهج التحليل والتركيب ولا يقبل الترتيب والتنسيق فيما يتعلق بالدين . إن الدين يقول بوزانكيث هو أن تكون واحدا مع الخير الأعظم في العقيدة التي ماهي إلا إرادة ، والمزاج الديني هو أن تكون أيضا كلياً وغير متسائل ،^(٢) .

وكما اشترط بوزانكيث فيما يتعلق بالمزاج الديني ألا يكون الفرد متسائلاً أو مستفسراً أو مجادلاً وأن يكون كلياً وبسيطاً ، أي كما اشترط بوزانكيث هنا ألا تدخل دائرة الفلسفة في دائرة الدين فيما يتعلق بالمزاج الديني ، كذلك نجده يدعونا إلى نفس هذا الاتجاه في نبل حقائق الدين عنده مثل اتحساد الأرواح وطبيعة الخطأ والخلود .

وفيما يتفق بمسألة اتحاد الأرواح يقول بوزانكيث وفي النهاية يجب أن تتحد هذه الأرواح بعضها ببعض الآخر ، ويقرر بأن هذا مضمون أو مكفول في لباب كل دين ، ولكن حين يعن للإنسان أن يستفسر وأن يتساءل ، فمننا يقع الخطأ الكبير الذي لا يقبله بوزانكيث إذ أنه يتساءل : وهل إذا سألنا أكثر فهل نكون أسئلتنا منبثقة من روح الدين حقيقة أو من اهتماماته ؟^(٣) ثم يتورع بهم أن أولئك الذين يسألون كثيراً مدعين أنهم دينيون في أسئلتهم تلك - يبدو أنهم ينتظرون أن ترجمهم السماء بسرب من الأوز تمسأماً كأولئك الذين ينتظرون أن تخطر عليهم السماء بالنعم كلها وجهوا دعاءهم اليها^(٤) .

ibid. , ch. II p. 21

()

ibid. , chg p. 79.

(٢)

ibid. . ch, II1 p. 29

(٣)

ibid, ch, III p. 29

(٤)

إليه وبالدی بعده ، وبمعنى آخر إن الدعاء والعبادة يجعلان اتحادنا بالخیر الأعظم
أوثق ، ويجعلان إيماننا بالله أعمق .

ويعطينا بوزانكيت^(١) الا يوضح فيه آدب الدعاء . فلهذا كان لدى أحد الوزراء
ابن مريض وعلى وشك الموت . وكان هذا الابن محبوبا من هذا الوزير لدرجة
كبيرة ، ولذلك كان يعترض على خالقه بصورة متهورة ، وكان يشكو بمِادة .
وأخيرا قيل له لقد سمعت شكواك ولكن لا تستعمل هذه الجرأة مرة أخرى على
خالقك ، وعندما رجع وجد ابنه صحيحا فافيا . وهذا المثال يوضح أن الدعاء
يجب أن يسوده روح التواضع ، وأن يعتمد عن الجرأة وعن التحدى للقوى العليا
أى قوة الخیر الأعظم .

أما المزاج الدينى فمحوره أن يكون كل منا وكطفل ، أى أن يكون كل منا
بسيطا وغير متسائل وبريئا ومخلصا وصادقا إلى أكثر الحدود . إن الدين يقول
بوزانكيت «هو أن تكون واحدا مع الخیر الأعظم في العقيدة التي ماضى إلا إرادة
والمزاج الدينى هو أن تكون أيضا كليا وغير متسائل»^(٢) .

ويرى بوزانكيت أنه لو استطاع أى شخص أن يصل إلى هذه البساطة ، أى
إلى العقيدة الجيدة العظمى ، وإلى الإخلاص في الحالة والمزاج ، وإلى أن يتم
بدينة أساسا ، وأن يتم خصوه بهذه الملامح في دينه ... فإننى أعتقد أن السكسب
سيكون عظيما^(٣) .

. . .

Ibid . ch. VIII. P. 79.

(١)

Ibid. : ch. VIII, p. 80.

(٢)

١٠- الخصائصتان المميزتان للدين عند بوزانكيث :

إن الخاصية الأولى المميزة للدين عند بوزانكيث هي البساطة ، ولقد اتضحت هذه الخاصية عندما عرضنا لمسألة التوفيق بين الفلسفة والدين ، ورأينا بوزانكيث يرفض رفضا تاما مناقشة مسائل الدين أو تناول الدين بالحوار العقلي والفكري والفلسفي . وكان يرجو من ذلك أن نقبل الدين بالإيمان ، وألا نلجأ للاستدلال المراوغ عن عمدته ونأصله في نفوسنا وقلوبنا ، كما كان يرجو في نفس الوقت أن يبتنى الدين بسيطا وبساطة مطلقة ، لا يعمده الحوار والجدال ، ولا تزيد النسبة والتميز تعقيدا وتكسيرا وتشابكا يذهب بهما ورواق تلك البساطة .

وطبقا لهذه الخاصية نجد بوزانكيث يدعو كلا منا أن يكون بسيطا وكاد أن يقول الصغير ، بولينا غير عارر أو محادل ، قابلا بطواحية غير متعطل أو مراوغة ، كليا غير مجزىء للمسائل أو عمال لها . ويقول بوزانكيث إن عبارة « كالدنزل الصغير » دسوف تقابلنا في كل جوانب الدين ، إن علينا أن نبقى مع التجربة العظمى وأن نأخذها ببساطة (١) والتجربة العظمى عند بوزانكيث هي أن نعيش في حالة اتحاد مع الله فتصير أفعالنا هي أفعاله ، وأفعاله هي أفعالنا .

إن الاعتقاد يكفي وفيه الغناء . ولاداعي عند بوزانكيث إلى أن نذهب بعيدا لنخل هذا الاعتقاد ، أو لنسب أغوار العقيدة الدينية أو نعلمها . إن الحقيقة الدينية عنده بسيطة وبساطة مطلقة ، نقبلها بدون أن نطلب البرهنة عليها أو التبريل على صحتها أو معرفة أبعادها وأعماقها . لذلك نرى بوزانكيث يقرر أن المسألة لا تدعو أن تكون ببساطة د صرخة من قلب الدين نكل وقت أن د اعتقد

وحسب ، (١)

في الاعتقاد البسيط إذن الغناء ، بل وفي البساطة ذاتها فيما يتعلق بالدين ، الكفاية .
ويذهب بوزانكيث إلى أن أي إنسان يستطيع أن يتحرر من قيود التركيب والتعقيد ،
والتشابك ، وأن يفتح قلبه ووجدانه إلى البساطة مرحبا بها ، قائلا الدين ككل
دون أن يستفسر ، قائما ببساطة العقيدة ونورها ووضوحها ، فإن النتيجة ستكون
قيمة جدا . وفي هذا يقول بوزانكيث « لو استطاع أي شخص أن يصل إلى هذه
البساطة .. فإنني أعتقد أن الكسب سيكون عظيما » (٢) .

ويحذرنا بوزانكيث من الابتعاد عن هذه البساطة أو تجاهلها أو عدم التوقف
عندها ويقول « .. وعندما نبتعد عن هذا الأساس البسيط للدين تصبح لدينا
القابلية لتقبل أو ارتكاب الآثام أو الشرور » (٣) وفي الأمر كله يتجه نحو اعتبار
الحقيقة البسيطة أو التي نأخذها ببساطة مرادفة للدين أو على حد تعبير بوزانكيث
نفسه تكون « .. الحقيقة .. المأخوذة ببساطة كلية من الدين » (٤) .

الخاصية الأولى إذن للدين عند بوزانكيث هي البساطة ، وهي ترتبط
بالخاصية الثانية وهي الكلية والوحدة والترابط . أما بخصوص « الكلية » فيدعو
بوزانكيث كل فرد أن يكون كليا وأن يلتحق بالكل ، لأن كل فرد لا تكون
له قيمة إلا إذا اتصل بالافراد الآخرين ، ولا يمكن للإنسان أن « يصبح كليا

Ibid : ch.I , p.10

(١)

Ibid : ch , VII p. 80

(٢)

Ibid. : ch. I, p. 81,

(٣)

Ibid, ch II, p. 21,

(٤)

إلا عندما يلتحق بالكل ، (١) ، ولكن من أين أتت فكرة الكلية هذه ؟ هل أنته من الفلاسفة المثاليين إلا أن وعلى رأسهم هيجل ، أولئك الذين يعدون الجزء ناقصا أشد النقص ، وليست له قيمة إلا بالكل الذى ينظمه ، ذلك الأمر الذى رأيناه واضحا فى الجدل الهيجلي الثلاثى الخطوات ؟ أم أن لفكرة جاءته من محاولته قبول حقائق الدين ككل دون الخوض فى جزئياتها أو تفاصيلها ؟ إننى أؤيد هنا الاتجاه الثانى خصوصاً وأن بين أيدينا نصا لبوزانكيث يقول فيه أن « المزاج الدينى هو أن تكون كايا غير مستعسر أو سائل » (٢) . ومعنى الكلية هنا هو عدم الاستفسار أو عدم التساؤل لأن هذا الاستفسار وذاك التساؤل يهدم تلك الكلية ، لأنها سيخوضان بطبيعة الحال فى أجزاء هذا الكل وعلاقاتها ببعضها وسيسببان أغوارا ليصلا إلى أدق التفصيل وإلى أصغر الجزئيات أما الاتجاه هيجلي فهو يضع كل شيء : منطقي أو طبعى أو ميتافيزيقى فى جدل قلنا عنه أنه حوار العقل مع ذاته . وما أبعد أن يقبل بوزانكيث وضع حقائق الدين فى جدل محوره حوار العقل ، وما أبعد أن يقبل بوزانكيث مجرد لفظ العقل وهو بإزاء الدين .

ويذهب بوزانكيث إلى أن معاركنا فى الدين وإن كانت تختلف فى الظروف ، إلا أنها مرتبطة أوثق الارتباط يقول بوزانكيث « إن معركتى فى الدين متصلة بمعركتك ، ولكنها ليست بالضبط بمعركتك ، إن معركتك تساعدنى فى معركتى ولكنهما ليسا نفس الشيء . لقد أرسلنا فى إرساليات مختلفة وكل مننا ضربه رى بالنسبة إلى الآخر » (٣) . ما أبعد هذا عن جدل هيجل وحواره العللى ، وما أقرب به

Ibid, chI, p. 12.

(١)

Ibid ' ch. VII, p. 79.

(٢)

Ibid, ch, IV, p. 42.

(٣)

من الدعوة المحلصة إلى التلاحم والتلاقي والاتصال في نضال مرير من أجل
نصرة الخير .

والهكلى عند بوزانكيث مرتبطة بالوحدة ، لأن الانفصال إنهميار للكل ، ولذلك
نجد بوزانكيث ينادى بضرورة التمسك بالوحدة وبعزم تجزئتها أو فصلها والوحدة
التي تهدم هنا هي الوحدة الدينية بين الإنسان والطبيعة والله . فنجده يقول لنا
« ولن تجدى محاولتك لتقسيم الوحدة فتيلا ، كذلك لن يجدى أن تقول كم يأتى
منك » أنت ، وكم يأتى من الله ، (١) كما أنه يحذرننا فى نص آخر من محاولة تجزئة
الوحدة هذه فيقول « وإذا استطعت أن تجزئ هذه الوحدة ، وأن تعيد ترتيبها
فى أجزاء فأنت بذلك تمطمها » (٢) . أما إذا احتفظ الإنسان بهذه الوحدة فإنه
سيكون حرا وقويا فى نفس الوقت ، كما أن هذا الاحتفاظ بالوحدة هو السبيل
إلى الخلاص . وفى هذا المعنى يقول بوزانكيث « وأنت لاتخلص فقط فى وحدة
الحب والإرادة مع الخير الأعظم ولكنك تكون حرا ، وقويا ، أيضا » (٣) .

ولكن ألا يقترب بوزانكيث هنا من الصوفية ؟ إن الصوفى يدعونا إلى أن
نعيش التجربة ، وإلى أن نحيا اتحادنا بالله ، دون أن نعب عنه بالافذاظ ، ودون
أن نتملسف ودون أن نعمل العقل على الإطلاق . ألا يدعو بوزانكيث إلى هذا
أيضا ؟ الحق أن بوزانكيث يدعونا إلى هذا ، ولكنه وإن اتفق فى الإنجاء العام
مع الصوفية إلا أنه يختلف عنهم فى بعض النواحي : فهو لم يحدد مسالك الطريق ،
ولم يذكر المقامات أو الأحوال ، والصوفى يعتمد على الذوق وحده ويحمل كل
ما عداه ، ولكن بوزانكيث وإن كان يعتمد على الذوق هنا فيما يتعاق بالدين إلا

ibid , ch. II p. 20

(١)

ibid , ch. II. p. 1.

(٢)

ibid , . ch. II, p. 20,

(٣)

أنه يهتم بالمنطق وبالطبيعة وبالمجتمع [اهتمامات لا تجدها على الإطلاق عند الصوفي
لأذن بماذا يمكن أن نحكم على بوزانكيث؟ إن الحكم عليه هو أن بوزانكيث يرى أن
لكل ذميرة طريقها الخاص: الفلسفة طريقها العقل والفكر، والمنطق طريقه الاستدلال
والاستنباط، والدين طريقة الإيمان والاعتقاد الكليين والبسيطين، كذلك للمجتمع مع
طرقه وألم النفس طرقه والسياسة طرقها وهكذا .

ولكن إذا كان بوزانكيث يسلم بالدين تسليماً لا يحتاج إلى دليل أو برهان ،
بينما يعمل عقله في بقية الأبحاث والفروع الأخرى . ألا يقترب موقفه من موقف
كانط؟ ذلك الموقف الذي قلنا أنه كان موقف رفض وقبول: رفض الدين وحقائقه
في نقد العقل النظري الخالص ، وقبولهما في نقد العقل العملي الخالص كسلطات
ضرة ربة الإيمان وللسلوك الأخلاقي ، لا يحتاجان إلى دليل أو برهان الواقع أن
بوزانكيث وإن كان ينتهي إلى نفس النتيجة على وجه التقريب إلا أن لاختلاف
النسق الفلسفي لسكل من كانط وبوزانكيث يجعلنا نقرر أن ثمة اختلافاً رئيسياً
بينهما ، فالأمر المطلق وفكرة الواجب والإرادة الخيرة عند كانط تقوم أساساً
على العقل ، وبوزانكيث يرفض تدخل العقل أساساً في الأسس وفي التفاصيل
الخاصة بالدين ، حتى ولو كان هذا العقل عقلاً عملياً .

• • •

د - تعليق وثند :

حدثنا بوزانكيث : طوال تناوله للدين عن أنه لا يتكلم عن دين معين ، وإنما
عن الدين بوجه عام ، فيقول مثلاً : إن غرضنا هنا هو ألا نجعل أي إنسان يشك
في دينه ،^(١) ويظهر من هذه العبارة أنه لا ينحاز إلى دين معين أو يتحصب لإتجاه

دينى محدود. ولكن باستمراء كتاباته عن الدين يجد أنه انحاز تماماً إلى جانب ديانته المسيحية وأنه استخدم إما بعض المعاني المسيحية ، وإما بعض النصوص للمسيحية ذاتها ، فدعونه لنا بأن يكون كل منا « كطفل صغير » متفقة مع الاتجاه العام في الدين المسيحي ، ذلك الاتجاه الذي كان يرى في الأطفال على أنهم أحباب الله ولدنا على ذلك نصان من الإنجيل ، الأول هو « أما يسوع فقال دعوا الأولاد يأتون إلى ولا تمنعوهم لأن لمثل هؤلاء ملكوت السموات (١) » والثاني هو « الحق أقول لكم من لا يقبل ملكوت الله مثل ولد فلن يدخله (٢) » .

بل إن بوزانكيث يستخدم نصوصاً صريحة من الإنجيل مثل « كل من يشرب من الماء الذى أعطيه أنا فلن يعطش إلى الأبد (٣) » . وهو يذكر هذا النص في الفصل الرابع من كتابه عن الدين ، كما أنه يذكر كلمات مسيحية خاصة مثل « الخلاص » و « ماذا أفعل لكي أخلص » و « فيه نحن نحيا » ، و « نتحرك » ونحصل على وجودنا ، في مواضع متفرقة .

والخلاصة أن بوزانكيث رغم أنه يعلن أنه سيتكلم عن الدين عموماً ، وعن الإرادة الدينية ، والعقيدة الدينية وغيرها بوجه عام إلا أنه انحاز نصاً ومعنى إلى ديانته المسيحية .

« ١ » إنجيل متى — الاصحاح التاسع عشر — آية ١٤ .
 « ٢ » إنجيل لوقا — الاصحاح الثامن عشر — آية ١٧ .
 « ٣ » إنجيل يوحنا — الاصحاح الرابع — آية ١٤ .

فصل السادس

فلسفة الجمال عند بوزانكي

الفصل السادس

فلسفة الجمال عند بوزانكيت

طبيعة الحكم الجمالى وارتباطه بالشعور عند بوزانكيت ، تمهيد وتقديم :
إن الحكم الجمالى هو حكم قيعى ، يهدف إلى تقييم الآثار الفنية بقصد تبين ما تطوى عليه من مسحة جمالية . والحكم الجمالى بوجه عام يختلف عن الحكم الرياضى أو المنطقي ، إذ أن العامل السيكولوجى ، من شعور بحالات النفس كالفرح والحزن والالم ... الخ لا يمكن أبدا أن يكون له أدنى أثر فيما يتعلق بالاحكام الرياضية والمنطقية .

وكما أن الحكم الجمالى يختلف عن الاحكام الطبيعية والرياضية ، فهو كذلك قد يختلف عن الاحكام الاخلاقية ولاسيما عند أتباع المدرسة العقلية ، فبينما تصدر هذه الاحكام عن مستويات أخلاقية معينة ، نجد أنه يتعذر إصدار حكم مطلق من الناحية الجمالية بحيث يشمل جميع الأفراد . وتعدد الاحكام الجمالية على هذا النحو إنما يرجع إلى الاختلافات العديدة بين أذواق الناس وإلى تنوع أمتيائهم ، وذلك رغم أن المدرسة الاجتماعية قد عارت في التيار المعارض للنزعة الفردية التي ينتج عنها ذلك التعدد متكافئة مع التيار الوضعى الذى ابتدعه أوجست كونت ،
في غضون القرن التاسع عشر . وقد حسب هؤلاء المعارضون - - يقول الدكتور محمد على أبوريان - - للنزعة الفردية أنهم بهذا يحترمون الأساليب العادى التجريبي ، ولكن الحقيقة هي ... أن موقفهم هذا ينطوى على تنكر وبخافة للروح العلمية

الحلقة . فتتد قطع الرضويون وأتباع المدرسة الاجتماعية والتجريبية على وجه العموم شروطاً بعيداً في تعرية الأحكام الجمالية من سماتها الفردية ، فأجحدوا أنفسهم في تقنين المقاييس المادية للظواهر الجمالية لكي يتيسر إخضاع هذه الظواهر لما تخضع له بالفعل «واهر الطبيعة من مقاييس مادية ، فثلاً يرجع بعضهم جمال الصورة أو الرسم أو النحت إلى مقاييس مادية ، مثل درجات اللون وأوضاعه المختلفة للظل والانعكاسات الضوئية والخطوط وطريقة ترتيب وموازنة مفردات الصورة أو الرسم ... الخ» (١) .

ولقد حاول هؤلاء - تمسحياً مع نزعتهم المادية تلك - أن يحددوا الأحكام الجمالية على الأجسام الإنسانية والحيوانية ، فزاهم يخضعون الجسم إلى المقاييس المترية ، ويكتفون بقياس المظاهر الخارجية للجسم الإنساني ، ثم يستخرجون ويرصدون المتوسطات النهائية لكي تصبح مقاييس نهائية للجمال الحى ، نحكم في ضوءها على تلك الأجسام بالجمال أو القبح .

ولم يغفل هؤلاء جميعاً عن أن الإنسان كائن حى معقد غاية التعقيد ، وأنه يتكون من نفس بالإضافة إلى البدن ، وأن هذه المقاييس مهما بلغت دقتها ان تستطيع ألا أن تسبر الجسم وحده دون النفس ، بمعنى آخر لن تستطيع تلك المقاييس أن تنفذ إلى النفس وإلى لونها الخاص ، ذلك اللون الذى يحس به الفنان ويستمد منه حييـه وإلهامه فى إبداعه للأثار الفنية وكذلك يحس به المتذوق فيجاب معه بالنفس وبالروح سواء أكان هذا التجاوب راجعاً إلى الصورة نفسها كوضوع أو إلى مائده الصورة فى نفس المتذوق من ذكريات تتعلق به ، فتدخل كعامل مؤثر فى تكوين الحكم الجمالى .

(١) نوحا ، أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة النقد الجمالية ، الفصل الثامن ، ص ١٨٠

لهذا وتتدخل في حكمنا الجمالى معانى كثيرة مرتبطة، فإذا سلمنا الحكم الجمالى لشخص ما، فسوف لا نرى فيه تمييزاً بين ماهر جميل وما هو نافع، وكذلك بين ماهر جميل وما هو لذيذ أو مريح أو لطيف أو نيزل أو خير، وكل هذه المعانى يرتبط كلها أو بعضها بمفهوم الجمال عند الرجل العادى، بحيث يتعذر أن نجد معنى الجمال لديه مبرراً منها، بل إن الكثير من هذه المعانى يتداخل بالفعل في الأحكام الجمالية للمشققين أو لذوى الأذواق المرفهة، فقد يكون الشيء لديهم جميلاً ونافعاً معاً، أو قد يكون جميلاً ولطيفاً أو لذيذاً أو مريحاً للأهصاب في نفس الوقت، (١).

هذا والأحكام الجمالية ترتبط أشد الارتباط بالتذوق الجمالى، إذ أن حكمنا على الشيء بالجمال يعنى أننا نفدنا إلى باطنه وتغلغلنا إلى داخله، وحدث بيننا وبينه ضرب من التماس الوجه، دافئ، ولا يعنى هذا أن التذوق تجربة صوفية غامضة تتحد فيها الذات مع الموضوع، بل إن الذات - خلال لحظات التذوق - تتعاطف مع الموضوع لإدراك معناه والكشف عن ثرائه الفنى ومدى ما يتكشف فيه من اتحاد بين الشكل والمحتوى أى بين المادة والصورة، (٢).

إن المتذوق يصدر حكمه على العمل الفنى وكذلك فإنه يضع نفسه موضع الفنان الذى أودعه وكأنه يمتلك الأثر الفنى ويتعاطف معه. وحقيقة الأمر أن المرء لا يتذوق العمل الفنى إلا إذا كان متأملاً، ومشاركاً، فى نفس الوقت، إذ أن التأمل وحده لن يكون إلا نظرة سطحية ساذجة تقف عند الحدود الباردة لمناخ العمل الفنى فلا نحتك بالجهد الخلاق الذى يكن وراء ظاهره التعبير الفنى.

١ - نفس المرجع : الفصل الثالث . ص ٧٣ .

٢ - نفس المرجع . الفصل الخامس . ص ٨٩ .

لأن المثلوق يتفقد إلى الكيفية الوجدانية للموضوع ، ويقترّب من الحدس
الأصلي للفنان الذى ابتدع أو خلق هذا الموضوع ، بمعنى آخر إن المثلوق ليس
يحكم يلزمه أن يتطابق مع الموضوع . . . ولكن ألا يؤدي هذا التماثل مع
الموضوع إلى أن أحكامنا الجمالية ستكون شخصية . . . وعلى هذا يكون لدينا عدد
من الأحكام ، بقدر أعداد المثلوقين ؟ إن كانط يريد على ذلك بأن الحكم الجمالى
ولو أنه شخصى إلا أنه يقسم بالضرورة وبالاولية ، هاتان الصفتان اللتان
تتيحان له أن يكون موضوعيا . ويجب أن يتبادر إلى ذهننا هنا أن هذه الموضوعية
ليست كموضوعية الأحكام الطبيعية والرياضية بل ويمكن تفسيرها هنا على أن
هناك إحساسا مشتركا بالجمال بين الناس يجعلهم يتفقون أو يكادوا يتفقون على
تقدير السمة الجمالية فى الأمر الفنى .

ولكى يكون حكمنا الجمالى سليما ومتطابقا مع أحكام الآخرين بقدر الإمكان
وبقدر الطاقة ، فإنه يلزم أن يقوم بعملية تربية للذوق الجمالى ، ويبدأ بها فى وقت
مبكر ، أى منذ مرحلة الطفولة حتى تتفتح ملكة الإحساس بالجمال منذ البداية .

ويجب أن نناقش الآن موقف المدارس المختلفة حول طبيعة الحكم الجمالى : -

١ - الموقف الموضوعى :

الجمال عند اتباع هذه المدرسة له وجود موضوعى ، وله صفات أو خصائص
موضوعية مستقلة عن الذهن الذى يدركها ، بل هى تأتى من الخارج وتفرض
ذاتها على ذهن المتأمل ، بحيث لا يستطيع تعديلها . ولهذا وطبقا لوجهة نظر هذه
المدرسة فإن الناس جميعا يتفقون فى تذوق الشيء الجميل والاستمتاع به فى كل
زمان ومكان . ولقد كان أفلاطون على رأس من ينادون بموضوعية الأحكام
الجمالية حيث نجده يجعل للجمال مثالا بالذات . والمثل عند أفلاطون هى أساس
الموجودات ، وهى أصول الأحكام وهى الحقائق المثالية التى تقوم على أساسها

- ٢٥٣ -

الموضوعية في عالم الحس ، إن كان هناك ما يسمح بقيام الموضوعية في هذا العالم في مذهب كذهب أفلاطون .

فهذه المدرسة لأذن ترحد بين الحق والجمال ، وتضع معايير للجمال تشبهه معايير الحق ، أى أنه يمكن أن نقول عن الشيء الجميل على هذا الأساس أنه صواب والشيء القبيح أنه خطأ .

والواقع أن الموقف الموضوعى هذا يتعرض للنقد ، إذ أننا نلنا أن الحكم الجمال ليس كالحكم المنطقى ، وأنه لا يتسم بالموضوعية ، لأنه يتعلق بتلك الثالوثية وهى الثمان بكل ما لديه من مشاعر وذكريات ، والآثر النفسى الذى ينتجها والمتذوق الذى يصدر الحكم الجمال فى النهاية بعد أن يتدخل فى الموضوع ، إذ المنفذ ذوق لا يقف كاصفحة البيضاء ويترك الموضوع الخارجى يطبع نفسه عليه ، فيصدر هو حكمه على هذا الموضوع نتيجة لهذا الانطباع الآلى الذى لا يتدخل بشخصه فى تقويمه .

٢ - الموقف الذاتى :

ويرى أصحاب هذا الموقف أن الجمال معنى عقلى وليس صفة فى الشيء تقوم بمزول عن إدراكها . وأن الجمال ليس ظاهرة موضوعية ولحكمه مرهون بالتأثير الذى يحدثه فى نفوس مشاهديه ، ويتعلق بشخصية الفرد وثقافته وحضارته وهو ليس عاما مطلقا لا يتقيد بزمان أو مكان .

٣ - الموقف الموضوعى - الذاتى :

ويرى هذا الموقف أن الجمال هو علاقة بين الشيء الجميل والعقل الذى يدركه فيكون الحكم الجمال ثمثلا موضوعيا وذاتيا فى نفس الوقت ، وأساس

تلك الموضوعية هي مثول موضوع للدراك ، وأساس ذاتيته هي تدخل الذات وتأثيرها وانفعالها وتفاعلها مع ذلك الموضوع .

أما بوزانكيت فإنه لم يشير إلى كلمة حكم نصا - كما سنرى ذلك بعد عرضنا الطويل لفلسفته في الجمال - إلا أنه يطابق بين الحكم والشعور . فلقد رأينا في المنطق يقرر بأن الحكم يعادل الشعور الإنساني الينظ في اهتمامه بالعالم . ومن ثم فإنه يكتفى هنا بالإشارة إلى كلمة شعور من حيث أن الشعور هو الحكم . وسوف نجد أنه يصف ذلك الشعور أو الحكم بأنه دائم ، ومطابق ، وعام . ومن ثم فلقد أيد بوزانكيت هنا الموقف الموضوعي . الذاتي ، إذ أنه يربط بين الموضوع الجمالي وبين الشعور أو يوحده بينهما .

° ° °

وضع بوزانكيت عبارة تفكيره في الفلسفة الجمال في كتابه الصغير « ثلاث محاضرات في فلسفة الجمال » ، أما مؤلفه الضخم عن « تاريخ فلسفة الجمال » فهو يعد كتابا مدرسيا من الدرجة الأولى . حقيقة لقد وضع فيه بوزانكيت اتجاهه الجمالي العام وآراؤه في الجمال والفن الجميل ، واسكن هذا الاتجاه وتلك الآراء لم تكن من التكامل والوضوح والترابط بحيث تعطينا في النهاية صورة كاملة لنسق جمالي أو نظرية فلسفية عن الجمال . ومع أن بوزانكيت قد أوضح في هذا الكتاب أنه سيمحاول وهو يتعقب آراء الفلاسفة في الجمال عبر التاريخ أن يكتب تاريخا للشعور الجمالي ، إلا أن هذه الآراء قد طغت على مؤلفه ، فأصبح كالغريق في بحر من الأفكار ، لا يعلن عن نفسه إلا كلما سنجح الموج له بأن يرفع رأسه قليلا ليظهر عن نفسه ويعلن عن آرائه .

ونحن سنحاول هنا أن نكون لسقا متكافلا لفلسفة بوزانكيت في الجمال طيقا
لآرائه المسببة في كتابه الصغير د ثلاث محاضرات في فلسفة الجمال ، ، وآرائه
المتفرقة هنا وهناك في مؤلفه الكبير د تاريخ فلسفة الجمال ، .

وفي كتابه د ثلاث محاضرات في فلسفة الجمال ، ، يتناول بوزانكيت في
المحاضرة الأولى الطبيعة العامة لفلسفة الجمال من حيث الاتجاه والتأمل والخلق ،
وفي المحاضرة الثانية يتناول الاتجاه الجمال في تجسده ثم يتناول الطبيعة والفنون ،
وفي المحاضرة الثالثة يتناول أشكال الإشباع الجمال ثم يدرس الجمال والقيح .
ويقول بوزانكيت في مقدمته لهذا الكتاب الذي يعد مصدر آرائه في فلسفة الجمال
« لأنني سأحاول قدر الطاقة أن أحدث حديثا مباشرا لا التواء فيه ، وليس حديثا
تعليميا (١) ، أو مدرسيا .

إن ما ينوي بوزانكيت عمله في هذه المحاضرات الثلاث هو ما يلي . -

١ - أن يشير إلى ما يعنيه حينما نتحدث عن الخبرة الجمالية على أنها شيء مضاد
لأي شيء آخر سواء من الماحية النظرية أو العملية .

٢ - أن يشير إلى الأسس الرئيسية التي نستطيع أن نميز وأن نربط بواسطتها
اللطافات المختلفة للجمال في الطبيعة ، والشرعية الكلية للفن الجميل ، وبالتالي البه في
الجميلة المتعددة .

٣ - أن يتعقب الاختلاف والترابط بين كيميائيات الجمال الخشامة .

ويقول بعد ذلك « لأنني لن أحاول القيام هنا بتدريس أو تعليم فلسفة الجمال ،
لأنني سأصف وأحلل موضوعي بطريقة مباشرة قدر طاقتي ... وما سوف أقوله

هنا سيصبح أساسيا ، (١) .

وبوزانكييت في تعقبه للجمال يحدد لنا منذ البداية دائرة اهتمامه ، ويقول إن دائرة اهتمامه هذه فيما يتعلق بالدراسات الجمالية هي تلك الدائرة التي تقرر أن الجمال جزء من الفلسفة وفروع من فروعها ، فنظرية فلسفة الجمال فرع من فروع الفلسفة (٢) . إن اهتمامه سينصب أساسا في البحث على الاتجاه الجمالي عبر الحياة ، وفي تقصى أشكال القيم المرتبطة به . لأنه هنا يعلن أن همه لن ينصب على تحديد القواعد الخاصة بالإنتاج الجمالي ، أو على نقد عمل الفنانين ... أو على الإهتمام بالجمال كعلم يتناول التفسير المسبب لجمال السعادة أو عدمها في الإحساس وفي التخيل (٣) .

وعلى هذا النحو يقرر بوزانكييت منذ البداية أن تناوله للدراسات الجمالية لن ينصب على دراسة التوابع التي يتم عن طريقها ووفقا لها الإنتاج الفني ، كما لن ينصب على النقد الفني لأعمال الفنانين ، علاوة على أنه لن ينصب على الجمال من حيث كونه علما يبحث في أسباب حدوث السعادة وفي أسباب غيابها . وذلك كله لأنه حدد لنفسه منذ البداية طريقا واضحا وهو أنه سوف يتناول الجمال على أنه فرع من فروع الفلسفة .

إن الجمال هنا وبهذا المعنى لن يكون جمالا حسيما تجريبيا ، وإنما سيكون عقليا وروحيا . وعلى ذلك نجد بوزانكييت يقرر بأن واضح نظريا فلسفة الجمال

Ibid. , p. 1-2. (١)

Bosanquet, B , A history of aesthetic, Introduction, (٢)

p. xi.

Bosanquet, B, , Three lectures on aesthetic p. p. 2-3. (٣)

« يرغبون في فهم الفنان لا لكي يشاركوا هذا الأخير فيه ، ولكن لكي يرضوا
اهتماماتهم العقلية » ، (١) .

فلسفة الجمال عقلية لاذن وروحية ، وإدراك الأمر كذلك فنحن إن تناول
الجمال مع بورانكيت من زاوية عملية تجريبية ، وإن نبحت في الأعمال الفنية من
ناحية التنفيذ والإجراءات ، وإن ننحصر الإنتاج الفني كشيء يباع ويشترى . .
إن ما يهمنا هنا هو دراسة التيار الجمالي من حيث هو تيار عقلي . . دراسة الجمال
على أنه نوع من المعرفة العقلية المحضنة . . دراسة الجمال على أنه نظرية فلسفية وفرع
من فروع الفلسفة ، دراسة الشعور الجمالي الممتد عبر التاريخ وعبر الحياة . وهنا
يقول بورانكيت في مقدمة كتابه الكبير « تاريخ فلسفة الجمال » ، إن ما أرغبه هو
« محاولة كتابة تاريخ الشعور الجمالي بقدر الإمكان » ، (٢) .

« تاريخ الجمال ، وتاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالي . يقول بورانكيت
« إن تاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالي الحقيقي . . والنظرية الجمالية
هي التحليل الفلسفي لهذا الشعور ، التي تكون الإحاطة بتاريخه شرطاً ضرورياً » ، (٣) .
ومن ثم يصبح تاريخ فلسفة الجمال عبارة عن « رواية تتبع الشعور الجمالي في
صوره العقلية للنظرية الجمالية » ، (٤) .

وإذا كان الجمال فرعاً من فروع الفلسفة فإن فلسفة الجمال يجب أن تخضع

Bosanquet, B. , A history of aesthetic. Introduction; p. xi, (١)

Ibid. , p. Vii. (٢)

Ibid. , ch. 1 p.2 (٣)

Ibid. , p. 2, (٤)

المنهج معين ، ولكن أى منهج من المناهج يمكن تطبيقه على فلسفة الجمال ؟ لا بد لنا
هنا أن نقف وقفة كبيرة عند مناهج علم الجمال ، تلك المناهج التى يمكن تقسيمها
بوجه عام إلى موقفين رئيسيين : -

الموقف الأول :

هو الموقف اللامنهجى ويتفرع إلى فرعين : -

أ - النظرة الصوفية : التى ترى أن العقل عاجز عن إدراك الجمال ، ومن ثم
فيجب إستبعاد أى منهج يضعه فى هذا الميدان . إن الجمال يتكشف هنا للصوفى
كحقيقته لا معقولة ، منزلتها عالية على الحس والعقل معا ومن أتباع هذه النظرة
رسكن ، وبرجسون .

ب - النظرة التأثرية للجمال : التى ترى أن الجمال لا يمكن أن يكون موضوعا
للدراية أى أن يكون علما ، وأن إدراك الجمال ليس عملية عقلية ، فنحن ننشئ
وذاثر وننشئ بالإنشاء الوجدانية للأثر الجميل ، ولكننا نخرج عن فهمه عقليا .

الموقف الثانى :

هو الموقف المنهجى ومنهم : -

أ - التجريبيون أصحاب علم الاجتماع التجريبي : ويدرسون دور التجربة
فى علم الجمال . ومن أهم مثليها فنخر ، الذى حاول أن يقيس الإحساس والشعور
بمقاييس كمية . ونلاحظ أن منهج فنخر التجريبي كما يقول الدكتور أبو ريان
لم يحرز تقدما ملحوظا فى ميدان القياس الجمالى ، وذلك لأنه أكتفى باختيار
موضوعاته من بين الأشكال الهندسية المختلفة ، وهذا سيؤدى بعلم الجمال إلى أن
يصبح علما تحليليا يحزى الموضوع الجمالى إلى أجزاء ويحكم على كل جزء منها على

حدة . فنحن حينما حكمنا على النافذة بالجمال أو بالقبح من ناحية أبعادها فقط ، نكون قد أغفلنا فيها نواح كثيرة أخرى مضاحكة للشكل ، وقد تتداخل هذه العوامل الأخرى مع الشكل في تقديرنا للجمال النافذة . والواقع أن الموضوع الجمال ليس بهذه البساطة التي يراه عليها فخر ، فهو موضوع معقد لا يمكن أن نحكم على أجزائه كل على حدة ،^(١) ذلك لأن الكل يكون أكثر من مجموع أجزائه المكونة له .

ب - المنهج الوصفي أو التحليلي : ويحاول أصحابه الكشف عن القواعد والمبادئ التي ينبغي أن يرسمها الفنان في إنتاجه ، والناقد الفني في فنه ، والمذوق في تذوقه .

ج - المنهج الوصفي : ويرى أصحابه أن عالم الجمال لا يجب أن يحكم على الشيء بالجمال أو بالقبح ، فذلك أحكام قيمة فارغة لا معنى لها ، بل يتعين عليه أن يصف ويفسر فقط ، ويمثل هذا الاتجاه الوصفي سالت بوف وتين .

د - المنهج الدجماطيقي والنقدي : وتضع هذه المدرسة مثلاً على التحكم بمقتضاها على الأثر الفني بالجمال أو بالقبح . وذن أفلاطون هو أول من وضع مثلاً للجمال تشاؤك فيه الأشياء الجميلة المحسوسة . ويكون هو بمثابة المقياس الذي نقيس به جمال الأشياء بالنسبة إليه .

هـ - المنهج المعياري : وهو يضع القواعد والقوانين والمعايير للناقد . وهذه كلها أوضح ما ينبغي أن يكون عليه الناقد والمذوق في فهمه للانتار المعينة الجمالية .

(١) محمد علي أبو ريان: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة - المجلد السادس - ص ١١٣

و - المنهج التكاملي : وهو يهتم بدراسة التوافق المنسجم بين التركيبات المختلفة والمتغايرة بين سائر العلوم والفنون .

وإذا عدنا الآن إلى بوزانكيت نسأله رأيه عن المنهج الذى سوف يتبعه فى دراسة الجمال ، فإننا نراه يقرر بأنه لن يقبل فى الفلسفة ولا فى فلسفة الجمال بوجه خاص أى منهج محدد فهو يقول : « إننى اعترف بأن كل هذا الحديث عن المنهج فى الفلسفة يبدو لى على أنه شيء سخيف ومقعب » (١) . لماذا ؟ لأنه لا يوجد إلا منهجا واحدا فى الفلسفة فى رأى بوزانكيت لاهو استنباطى ولا هو قياسى ولا هو استقرائى ، وذلك المنهج الوحيد عنده هو أن كل الوظائف تؤخذ مع كل الأفكار وتبين لاكمرك على كليتها وتوافقها الذاتى .

* * *

تعريف الجمال :

ليس هناك تعريف يمكن أن يخطئ بقبولنا أو بالقبول العام ، وعلى ذلك فإن التعريف الذى يقول به بوزانكيت هو تعريف اصطلاحى يلتزم هو به حين يتحدث عن الجمال . وبوزانكيت يقرر بأن تعريفه هذا منبثق عن الاقدمين انبثاقه عن المحدثين ... وبالنسبة للاقدمين فإننا نجد أن معظم النظريات التى بحثت فى الجمال ربطت ذلك الجمال بأفكار التناسق والنظام والسيمة والانسجام بين الأجزاء وباختصار ربطته بالقاعدة العامة التى تربط الاختلاف فى الوحدة ، وبالنسبة للمحدثين فإننا نجد تأكيديات كثيرة على أفكار مثل المفردى والتعبير ، والملاحم ، وإذا ربطنا آراء الفلاسفة القدامى بأراء الفلاسفة المحدثين ، فإننا نستطيع أن

Bosanquet, B. : Three Lectures on aesthetic. Leo. I, p. 3. (1)

نخلص بالتعريف التالي للجمال ، الشيء الجميل هو ذلك الحاصل على تعبير مبدع وناطق
للادراك الحسى أو التخيل ، وهو خاضع لأحوال التعبير المجرد أو العام لنفس
الوسط ، (١) .

وإذا بحثنا في ذلك التعريف لوجدناه يجمع بين أفكار مثل المفرد ، والتعبير
وهي أفكار الفلاسفة المحدثين عن الجمال وبين أفكار النظام أو السيمترية من حيث
أن الشيء الجميل خاضع لأحوال التعبير وينتظم من خلاله ، بمعنى آخر وفان
الاختلافات بين الأشياء الجميلة تدوب في وحدة أعلى وتنصهر في كل بجمعها ، (٢) .

ويرى بوزانكيت أن الجمال لا يرتبط بفكرة السعادة أو بفكرة ما هو مفيد ،
فليس من الضروري أن يبعث كل شيء جميل فينا السعادة ، كما أنه ليس من
الضرورى أن يحقق ما هو جميل فائدة أو منفعة ، فالجمال الرفيع سواء أكان منبثقا
عن الطبيعة أو الفن ليس جماليا له مادة في كل الأحوال ... كما أنه ليس كل ما هو
سعيد ... جميلا . (٣) وفي هذا يقول الدكتور محمد على أبو ريان في كتابه القيم
عن فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة (وليس الجمال خير أو ممتع ، وهو أن
أفلاطون .. يعاقب بين الجمال بالذات والخير بالذات ، ففسد تعارض الظاهرة
الجمالية مع الخير الذى تعارف عليه الناس ، كما نجد ذلك عند اتباع مدرسة الفن
للفن . (٤) ويقول في موضع آخر من نفس الكتاب وبالنسبة على الفن . والفن

(١) B. sanquet, B. . A history of aesthetic, ob, 2, p, 5,

Ibid . p, 6 (٢)

Ibid . : p, 7 (٣)

(٤) محمد على أبو ريان . فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة . الفصل الثانى ص ٧١

فمطلب ضروري للالسان يندفع إلى تحقيقه سواء جلب له منفعة عاجلة أم عجز
عن أن يجلبها له . وهو كالمعرفة الخالصة يطلبها الكائن العاقل لذاتها تحدوه الرغبة
الخالصة للتفسير وحسب (١) .

والخلاصة هي أن بوزانكيت قد أبان في تعريفه للجمال عن أن النواحي
السيكولوجية مثل السعادة واللام ، والضار والمفيد ، لا ترتبط بالشئ الجميل من
حيث هو كذلك ، وإنما ترتبط بأحوالنا النفسية وبميوالنا وبمواقفنا وقيمنا تجاه
ذلك الشئ الجميل .

• • •

المعنى الواسع والمعنى الضيق للجمال :

ثمة معنيان للجمال ، الأول هو المعنى الواسع والثاني هو المعنى الضيق . فيجب
أن يكون هناك يقول بوزانكيت ، كلمة عامة لما نعتبره طيبا من الوجهة الجمالية ...
والطيب الجمال يجب أن تكون له كيفية عامة ، وعقلية عامة أيضا . والكلمة الوحيدة
التي نجد لها ونحن بازاء هذه المكانية هي كلمة أو صفة جميل (٢) .

وبما لاشك فيه أن الجمال بهذا المعنى العام له درجات متفاوتة في الاستعمال ،
كما أنه يختلف من حالة لأخرى . وهذا التفاوت في درجات ، وتلك الاختلافات
في حالاته هي التي تجعل من المستحيل أن نقيم خطأ بين ما هو جميل وما هو ذبح
ذلك خلال تلك الدائرة الواسعة للطيب الجمال . ويرى بوزانكيت أن هذا

(١) نفس المرجع . مقدمة عامة ص ٩ .

Bosanquet, B. : Three lectures on aesthetio. Lec. 3. (٢)

P. P. 88-84.

المعنى الواسع لكلمة جميل هو في النهاية المعنى الصحيح .^(١)

هذا هو المعنى الواسع ، فلننظر الآن في المعنى الضيق للجمال . يقول بوزانكيث ، إنه طالما أن الإنسان العادي يحيا فإنه يطلب الجمال دائما بمعنى ما هو سار له وإحساساته العادية . وهذا هو المعنى الضيق .

ويعود بوزانكيث بعد ذلك ويقول إن الجمال بمعناه الواسع - وهو المعنى الصحيح عنده - والذي يأتي بالتعليم وبالبيئة الجمالية معا هو الطيب . الجمال . ولكن هذا المعنى العام الذي يساوي الطيب الجمال يتكون من طائفتين هما الجمال البسيط والجمال المركب .

الجمال البسيط والجمال المركب:

والجمال البسيط هو ذلك الذي لا يحتوي أو يعلن عما هو غير جميل ، وهو أيضا ما يساعد عمليا أي إنسان ومثله ، النغمة البسيطة ، والإيقاع السهل ، والوردة والوجه الممتلئ شبابا وحيوية . . . فكل هذه تسعد وحيدة النفس والبدن العادية .

أما الجمال المركب فله ثلاثة أبعاد هي : التعقيد ، والجهد ، والعمق .

أما عن خاصية التعقيد فهي واضحة ، ذلك لأن الموضوع الجمال المركب لا يحتوي على كل ما يحتويه الجمال البسيط وحسب بل يحتوي على أكثر من ذلك ومن هنا يأتي التعقيد .

وخاصية الجهد واضحة أيضا . فإن الشعور يتجسد في أي بناء من الابداع

الجمالية ، ولكنه يتطلب بعد ذلك جهدا عميقا وتركيزا في فهمه ، بمعنى آخر إن الجمال البسيط إذا كان لا يحتاج إلى أى جهد في فهمه والإفعال به ، فإن الجمال المركب يحتاج في فهمه إلى بصيرة جمالية نفاذة وتعام وتدريب طويلين في النواحي والنظريات الجمالية .

والجمال المركب يمتاز أيضا بالعمق ، فنحن نجد فيه دائرة عريضة من العصور ، كل منها له اتجاهه الذي يميزه . . وهذا يتطلب تركيبات للتعبير وأخرى للاحوال منفصلة باتساع عن خطوط الاحوال العادية للحياة . (١)

ولإذن فالجمال المركب يمتاز عن الجمال البسيط بأنه يمتلك ثلاثة أبعاد رئيسية هي : التعميق ، والجهد ، والعمق . . إلا أن بوزانكيت يعود بعد ذلك ويقول أنه ليس هناك خطأ دائما يمكن إقامته بين الجمال البسيط والجمال المركب ، (٢) مؤكدا بذلك اتجاهه الفلسفي نحو الترابط والكلية ، وسائرا في طريق الوحدة الشاملة التي تصل به في نهاية المطاف إلى المطلق .

• • •

هل هناك صلة بين القبح والجمال ؟

يقرر بوزانكيت أن النظر للجمال بالمعنى الواسع لا بالمعنى الضيق ، وما في هذه النظرة من درجات واختلافات تؤدي في النهاية إلى هدم كل خط يقام بين الجمال والقبح أو على حد تعبير بوزانكيت نفسه يؤدي إلى تضم التناقض الشهير بين الجمال والقبح .

ibid. p. 94 .

(١)

ibid. . p. 95.

(٢)

ولكن كيف يكون ذلك ؟ إن القبح من زاوية له أبعاد الجمال المركب وهي التعقيد والجهد والعق . ومن زاوية ثالثة يثير بوزانكيث أن الجمال شعور مرن غير جامد أو راكد ، ومن ثم فإن الأشياء التي تنتج متضادات للجمال (أى القبح) يجب أن تكون مرنة أيضا ، تجسد شيئا وتعبر عن ذاتها في صورة ، ومن ثم يجب له الشعور وعلى ذلك يتعاقب عليها التعريف العام للجمال السابق ذكره .

ولكننا قد نتدارك الأمر ونقول ، ولكن القبيح لا يعبر إلا عما هو غير سار ، وهنا يجيب بوزانكيث نعم ، ولكن ثمة أمر هام وهو أن عدم السرور هذا يرجع فقط إلى (ضعفنا وحاجتنا إلى التعليم) (١) كما أن عدم السرور هذا مضاد للجمال بمعناه الضيق والذي قلنا أنه يعنى داهر سار . إن هذه النظرة الضيقة للجمال ليست مقبولة عند بوزانكيث .

ومن زاوية ثالثة يقرر بوزانكيث أن القبح قد يكون ناتجا عن أجزاء متعددة كل منها يتمثل فيه الجمال ، بمعنى أن أجزاء ما قد تكون جميلة على انفراد ولكن دمجها معا قد ينتج صورة قبيحة ، لأن هذه الأجزاء الجميلة أصلا لا يمكن أن تجسد أو تتجمع في صورة واحدة أو على حد التعبير : بوزانكيث نفسه (قد توجد مجموعة من الأجزاء الجميلة ترفض أن تتجمع معا في تجسد كلي واحد) (٢) فإذا ما جمدنا ما فإنه ينتج عن ذلك شيئا أو صورة أو عملا قبيحا .

وعلى ذلك فالقبح متصل بالجمال ومتضمن فيه ، فهو ليس غيابا للجمال ، أو ناطقا منفصلا عنه ، إنه فقط جمال وضع في غير مكانه نتيجة لضغفنا وجهلنا وعدم معرفتنا .

Ibid. . p.98

(١)

Ibid p. 101.

(٢)

الطبيعة العامة لفلسفة الجمال من حيث الاتجاه وأنشأه الخلق :

أن أول ما يقابلنا ونحن بصدد الدخول إلى موضوعنا هي تلك الخبرة الجمالية البسيطة . وهي الشعور السار A Pleasant feeling أو الشغور بشيء سار، حينما ننتجبه إليه نشعر بالسرور .

ويرى بوزانكيث أن كلمة الجمال يمكن وصفها بثلاث صفات مميزة ورئيسية ، وهذه الصفات المميزة الرئيسية ترتبط فيما بينها ارتباطا وثيقا وهي : -

١ - أن الجمال شعور دائم . فالاحكام الجمالية ليست مطالب منقضية وزائلة تبدأ وتنتهي ، بل هي دائمة .

٢ - إن الجمال شعور مطابق ، بمعنى أنه متشعب وتابع لكيفية بعض الموضوعات بكل تفاصيلها . فقد أكون مسرورا عندما أسمع أو أرى شيئا يجلب لي السرور ، ولكن هذا لا يعد بمثابة خبرة جمالية إلا إذا كان شعوري بالسرور متطابقا ومتوافقا ومتسلا مع الصوت الحقيقي الذي أسمعه ، أو الشيء الحقيقي الذي أراه . إن شعوري بكيفيته الخاصة يستدعي أو يحضر بواسطة كيفية خاصة لشيء أشعر به وفق الحقيقة أكون متحدا به .

٣ - إن الجمال شعور عام . فقد يشاؤكك آخرون هذا الشعور ومع ذلك فإن قيمته لا تنقص نتيجة تلك المشاركة .

وينتج عن وصفنا للاتجاه الجمالي بأنه اتجاه يتصف بالدوام والمطابقة بالعمومية ، أنه يشير إلى موضوع أو له موضوع دائم ومتطابق وعام « فالشعور الجمالي هو شعور بشيء ما ^(١) أو موضوع معين . ومن ثم فالاتجاه الجمالي هو ذلك الذي

يكون لدينا فيه شعور ، وذلك الشعور يكون متجسدا في موضوع ما .
ويقول بوزانكيت بعد ذلك إن هذا يجرنا إلى نقطتين أخريتين متعلقتين
بالخبرة الجمالية : فالاتجاه العقلي في الخبرة الجمالية يكون تأمليا Contemplative
كما أن الشعور المرتبط بالخبرة الجمالية يكون منظما Organised ومرنا
ومتجسدا وملتحما .

والتأمل مصطلح غالبا ما نجده مطبقا في الاتجاه الجمالي وهو يشابه ذلك التأمل
الموجود في النظرية والتطبيق ، ولكنه مع ذلك يختلف عنه ، ودرجة الاختلاف
بين التأمل كما نجده في النظرية والتطبيق ، وبين التأمل كما نجده في الخبرة الجمالية
هو أن الأول يتأمل الموضوعات ويغيرها ، بينما الثاني ينظر إلى الموضوعات
ولا يحاول أن يغير فيها ، ولكن كيف يتفق هذا ويتوافق مع وقائع الفن الخلاق ؟
هذا ما سوف نراه فيما بعد ولكن يمكننا أن نقرر منذ البداية ، إن الإنتاج في
ميدان الفن الخلاق - حيثما يكون - هو ضرورة من الإدراك وتابع للتنميل الكامل
والنظر والسمع المتكاملين (١) .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإننا نقول أن الشعور يكون منظما ومرنا
وملتحما ، وهذه الخصائص المتعلقة بالشعور الجمالي هامة جدا ، وذلك لأن
الشعور الذي يحدد تجسده وتلحمه أو يأخذ شكلا مرنا مطاوعا ، لا يمكنه أن يكون
رد فعل مؤقت لجسم وعقل مفرد .

ويقول بوزانكيت أن ما يكون لدينا ليس شعورا وتجسدا ، وإنما ما يكون
لدينا هو تجسد لشعر به ، وهذا هو الاتجاه الجمالي . وهذا القول الأخير يقودنا

إلى التناقض الذى يمكن أن نصيغه فى المصطلحين التاليين :

- ١ - فى الاتجاه الجمالى يقيم الموضوع الذى يجسد الشعور من أجل ذاته فقط .
 - ٢ - فى الاتجاه الجمالى يقيم الموضوع الذى يجسد الشعور من جهة ظهوره
- * الإدراك والتخيل فقط .

إن يجسد الشعور الجمالى هو الموضوع الذى ندركه أو نتخيله ، وأن أى شىء فى الوجود الحقيقى لا ندركه أو نتخيله لا يمكن أن يساعدنا فى تحقيق شعورنا . ومن ثم فعلىنا أن نعرف الكثير عن الشىء كما يوجد حقيقة ، وأن نعرف تاريخه وتركيبه وقيمه وعمله ومعلولاته ، فكل هذا لازم للاتجاه الجمالى ، مع أنه لا يكون ما لا دائما فى الموضوع الجمالى .

إن ما ندركه فقط هو إدراك وتخيل لموضوع ما سواء أكان إدراكا ظاهريا ، أو كان مثالا أو صورة . هذا كل ما فى أيدينا ونحن نتحدث عن الاتجاه الجمالى . لا إدراك إلا بموضوع ، والتأمل يعيننا على الإحاطة الكلية بما يحيط بالشىء المدرك ، ولا ينسحب على إدراكه كما الآتى للموضوع الجمالى ، إذ أن التأمل يعيننا على معرفة وإدراك الخلفية الكلية التى تقف وراء إدراكنا الحظى والوفى والآتى للموضوع الجمالى كما تاريخه وقيمه وعلاقاته وارتباطه . كما أن التخيل ضرورى مع الإدراك ، فالتخيل يساعدنا على إدراك صورة الشىء أو شبيهه أو مثاله . وبقول بوزانكيث إن استطاعة الإنسان تخيل صورة الشىء أو مثاله هى نوع أرقى من الإدراك الحسى المباشر ، بل يذهب إلى أكثر من ذلك فيقول : إن الإنسان لا يمكن أن يكون متحضرا من الناحية الجمالية إلا إذا تعلم كيف يقيم الصورة أو المثال بصورة أكبر من تقييمه للحقيقة ، (١) . إن الصورة أو المثال هنا

هى فى رأى بوزانكيت الحقيقة الانبلى .

ويخلص بوزانكيت بحمل رأيه عن الاتجاه الجمالى فيقول إنه الامتلاء بالشعور السار ، والذي يكون متجسدا فى موضوع يمكن تأمله ، وما نعينه بالموضوع هو الظاهر الذى تتمثله بالإدراك أو التخيل ، وأنه لا شئ لا يكون ظاهرا إلا ويكون له تأثير على الاتجاه الجمالى .

ونحن حينما نقول إن الاتجاه الجمالى هو شعور متجسد فى صورة ، فإننا فى الواقع نشير إلى خاصية مميزة لهذا الانجساح ، وهى ذلك الجمع الذى لا ينقسم للشعور المتجسد فى صورة .

هذه الصورة هى تلك التى تكون حاضرة فى كل مستويات الاتجاه الجمالى التى نلاحظها ، وحينما تغيب هذه الصورة فإن الاتجاه الجمالى يغيب أيضا . ولكن هل صورة الشئ هى جوهره أو أنها لا تكون كذلك ؟ يجب بوزانكيت أن صورة الشئ تعنى خطوطه العريضة أو شكله أو قاء . ته العامة . ومن ثم فهى شئ عام وسامى ، وما دامت سامية وعامة فإنها تكون بمثابة الجوهر . يقول بوزانكيت « وكبدأ ، فإن الصورة والجوهر شئ واحد تماما كالروح والجسد ، ولكننا نقيم التناقض بين الصورة والجوهر ، كما نقيم بين الروح والجسد . لأنه غالبا ما يواجهنا الفشل فى إحضارهما معا ، ودلوجه الخصوص لإحضار أحدهما (١) . إن موضوع الاتجاه الجمالى هو ما يظهر لنا فقط وليس هو ما نسميه بالشئ الحقيقى ونخيلنا أو إدراكنا التخيلى . تلك الاختيارات لامتناهية من الموضوعات ، وذلك لأن كل ظواهر الأشياء أيا ما كانت تكون مفتوحة له

ومدركة بالنسبة إليه . وبما أنه يوجد اختيارات لا متناهية للموضوعات ، فلا بد وأن يوجد أعداد لا متناهية من الصور .

كما أن الصورة تختلف وتتفاوت بالنسبة للموضوع الواحد ، فالسحاب تكون له صورة ما ، ولكن إذا تخيلته أشبه الشمس تغيرت الصورة ، وإذا ظم — في الأفق ولا مس (ظاهريا) قمم الجبال تغيرت الصورة وهكذا فالأ موضوع الواحد يكشف عن أكثر من صورة والشعور الذي يتحد بالموضوع تكون له صور كثيرة فيه (١) ، ونعكس هذا على الفنون ، فالموضوعات العظيمة للفنانين تحتوى على عشرات الآلاف من العناصر ذات المستويات المختلفة من الصور ، والتي ترتبط معا في المساق مركبة ، وتظل ترتبط وتتدبج حتى يتمكن الشعـور من أن يتقبل الكلية للعقل العظيم الذى ألف كل هذه التنايفات ووجد بينها فى عمل فنى . ويقول بوزانكيث نحن كثيرا ما نتحدث عن امتزاج أو إنجاء الشعور بالموضوع أو بصورته أو مثاله . وهذا القول ينتج فى الحقيقة من تلك القاعدة التى تقول أن كل شعور هو شعور بشئ ما ، ولكن كيف يكون الشعور اتحادا بموضوع ؟ يجيب هنا بوزانكيث بقوله : إن فعل الإدراك الأعظم للموضوعات يحتاج منك إلى أن ترفع بصرك أو تخفضه وأن تقيم رأسك وأن تحول عنك ، وهذه كلها تسبب جهدا معيناً ، ولكنها تحدث من ناحية أخرى راحة داخلية ، لأنها تشبع فى الذات ناحية لا بد من إشباعها وهى الناحية البهائية فضلا عن إشباعها لشغفنا المستمر وناهضنا على إدراك وتأمل ما يحيط بنا . ومن ثم فإن أى إدراك أو تأمل لموضوع ما يكون مصحوبا بتوتر جسمى وبدوافع مرتبطة بتلك الصور التى تدرك ، كما أن ذلك التوتر ، وتلك الدوافع ترتبط بنشاط الفرد الخاص (نشاط

عقله وبدنه) في فهم ما يدركه أو يتأمله . هذه الإفعالات وتلك النشاطات هي ما نستخدمها آليا بكل ما فيها من معاني مرتبطة لكي تكون الشعور الذي ما هو إلا شعور بموضوع ما . وعلى هذا النحو يكون الشعور متحدا بالموضوع .

وليست المخيلة ملكة مستقلة تخلق الصورة ، ولكن المخيلة هي العقل وهو يعمل متعقبا ومكتشفيا للإحتمالات المختلفة التي تقترحها خبرته المسترابة ، (١) والمخيلة في مجال الخبرة الجمالية تكون حرة غير خاضعة لقوانين محددة أو قواعد تقيدها . ويمكن تلخيص ذلك كله في قولنا إن المخيلة هي العقل وهو يعمل بحرية في كل مصادر خبرتنا المباشرة وغير المباشرة ، (٢) ومن هذه الأخيرة تعطينا المخيلة موضوعا متجسدا لشعورنا السار . وعلى ذلك وبعد هذا التحليل يصبح الاتجاه الجمالي هو الاتجاه الذي نتأمل فيه تخيليا موضوعا ما يمكنه أن يحيا بهذه الطريقة كتجسد لشعورنا ، (٣)

وبعد أن يحدد بورانكيت ما يعنيه بالمخيلة والخيال يحدد أيضا ما يعنيه بالتأمل فيقول إن كلمة التأمل تلائم ثلاثة أنواع من البشر ، العاشقين للطبيعة والمبشرين للفن ، والناقدين . وهي في ملامتها للأنواع الثلاثة السابقة تفرض النظر عن أهم شيء في الموضوع وأهم عنصر في الجانب الجمالي ألا وهو الفنان الخلاق .

إن طابع التأمل هو طابع الخلق ، وأكثر الأنواع البشرية تعميقا للخلق والإبداع هو الفنان ، أما عاشق الطبيعة ، والمتأملين في مناظرها الجميلة ، وأما المشاهدين للفن والواجدين فيه إمتاعا ومتعة وأشباعا ، وأما النقاد للعمل الفني

Ibid. : p. 26.

(١)

Ibid : p. 29.

(٢)

Ibid. . p. p. 29-30.

(٣)

بناء على قواعد وأسس نقدية فلا يتوفر فيهم عنصر الخلق والإبداع . لذا، الأول والثاني متأملين صليبين والثالث لا يخلق ولكنه ينقد ، أما الفنان فهو خلاق مبدع وهو بالتالى متطلب بحق معنى من معانى التأمل . والنتيجة هى أن المخيلة خلاقية وحسنة وكذلك التأمل .

* * *

الآثار الظاهرة للاتجاهات الجمالية - الطبيعة والفنون :

إن أبسط حالات الاتجاه الجمال وأسهلها على الفهم ، هى تلك التى أخاطبها بتسميتها بالآثار الأولية للروح الجمالية ، وتلك الآثار عند بوزانكيت هى المكعب أو المربع ، فهى أنماط بسيطة وتعتبر بمثابة آثار أولية للشعور البسيط . ويمكن أن نضع مع المكعب والمربع السابق ذكرهما ، الإيقاعات البسيطة والألحان البسيطة والخطوات فى مجال الرقص وهكذا . فكل هذه وأشكالها أنماط بسيطة ، وكل منها يرتبط تمام الارتباط مع بعضها البعض .

وتلك الآثار الأولية الظاهرة للروح الجمالية تكون اللذة المتعلقة بها أو أية أيضا ، يرتبط عليها ما سبق أن قلناه منميزات ثلاث تميز الشعور الجمالى بأسهل وأوضح ما يكون فهى دائمة وطاقة وعامة .

وفى تلك الآثار الأولية الظاهرة نحن لا نرى أى مجال لآى تعبير عن موضوع متكامل . وقد يترض على هذا القول بحجة أن المكعب الذى يرسمه على الورق يمكن أن يمثل مكعبا حقيقيا من الخشب أو الحجارة أو النحاس ، ولكن بوزانكيت يقرر أن هذا التمثيل لا ضرورة له على الإطلاق فى هذا المستوى الأول للآثار الجمالية . فالمكعب المرسوم على الورق كافى وهو كافى بحده كمنط وحسب .

الآثار الأولية إذن بسيطة وتمتاز بالدوام والمطابقة والعمومية ولا تمثيل لها وهذا سر بساطتها. ولكن الأمر يتعمد هنا أكثر إذا نظرنا لا إلى مكعب مرسوم باعتباره نمطا بسيطا لا تمثيل له ، وإنما إذا نظرنا إلى رسم على الورق يشير إلى اقتناص نور مثلا ، هنا نحن لا ننظر إلى نمط بدون تمثيل ، وإنما ننظر إلى أشياء لا إلى أنماط ، إننا هنا ننظر إلى رسم يمثل أشياء توجد في الواقع لا نحتاج إلى معاونة الرسامين كما هو الحال فيما يتعلق بالأنماط ، وإنما نحتاج فقط إلى أن ننظر حولنا كل يوم بدون أن نتمد إلينا يد المساعدة من الآخرين سواء أكانوا رسامين أو غير ذلك . إننا هنا أمام آثار جمالية أعقد من مجرد الأنماط ، وأصعب من تلك التي وصفناها بالأولية والبساطة ، وهذه الصعوبة وتلك التعقيدات تنطبق على تلك الفروع الضخمة لنشاط الفن الجميل ، فهذه الفنون قد ترسم لك اقتناص نور ، أو تمنحك لك تمثالا لأبولو ، أو تفنن لك قصة طرواده ... وهذه كلها تختلف في الأساس عما أسميناه بالصورة الأولية للتعبير الجمالي ، (١) .

ويقول بوزانكيث بعد ذلك إن كل عمل فن وكل شيء يتناول الجمال ، يقدم لنا أنماطا أولية ، ولكن هذا يكون من ناحية سطحية ، مع أن هذه الأنماط الأولية التي يتضمنها العمل الفني يمكن أن تمتد إلى دائرة تمثيل الأشياء التي نعرفها من الخبرة ، وتلك المعرفة ضرورية لكي يمكننا الإحاطة بأي عمل فني . فحين لا يمكننا أن نقرأ في الرسم اقتناص نور ، أو من تجمعات الألوان الموجودة في الرسم معاني مثل النشاط ، الشجاعة ، اليأس اللهم إلا إذا كانت لدينا معرفة واقعية عن الحيوان وعن الإنسان . كما أننا لن نستطيع أن نعرف أن الأشجار خضراء اللون تشير إلى ازدهار وينوع تلك الأشجار ، كما أن اللون البني يشير إلى جديها وعدم إثمارها ، إلا إذا كانت لدينا معرفة بذلك . إننا لانصل إلى ذلك إلا بمعرفة

ومن ثم فإن الآثار الجمالية ذات الدرجة التالية للآثار الأولية تحتاج منا إلى معرفة بالواقع وإحاطة بالواقع - يمكن تمثيلها وقبولها في شعورنا الجمالي .

ويضرب بوزانكيث مثالا على ذلك يؤكد به أراءه السابقة فيقول لقد رايت تمثال راى الجملة ، وعلمت أن ذلك التمثال يمثل رجلا يدفع الجملة . والآن لكى أعيش في هذا التمثال يجب أن أعرف ماهو الرجل ، كما يجب أن أعرف كيف يعمل جسده وكيفية توازنه وهلم جرا . لأنى لا أقرأ أى شيء بالمرّة من صورة التمثال باعتباره مجرد نمط من الممر كمنط الدائرة أو المكعب ، ولكننى أتمثل هذا التمثال وأحياءه فى شعورى إذا نظرت إليه لا كنمط وإنما على أنه يمثل شيئا ما ، ولهذا فإننى أضطر لكى أتمثله وأحياءه أن أحيط وأن أعلم عن ملابساته وسكويئاته الشئ الكثير ، وعلى ذلك فإن النمط المجرد يتدخل بواسطة الخبرة فى دائرة الطبيعة والإنسان وينسحب بذاته على الظواهر المنتشرة فى الطبيعة وفى العالم .

إذن نحن هنا وفى الآثار الجمالية التالية للآثار الأولية نعود إلى الطبيعة فنقرأ فيها ونعرف ونعى الأشياء كما تظهر لنا ولإدراكنا وخيالنا . ولكن إذا كانت الطبيعة بما فيها من أشياء تتمثلها بشعورنا الجمالى هى أساس انبجاشنا الجمالى ، وإذا كان لا إدراك إلا بموضوع موجود فى الطبيعة ، ألا تكون إذن الطبيعة هى مبعث الجمال ومصدره ؟ أو ألا يكون الفن هو محاكاة الطبيعة أو تقليد لها فيجب بوزانكيث نعم ، إن المحاكاة تحمل فى طياتها بذرة المذهب الاساسى للصورة الجمالية (١) ، وهذا يعنى أن ما يهمنى هنا هو لا الأشياء فى ذاتها وإنما مظاهرها التى يمكن أن تتمثلها ونعالجها ونعيد تركيبها وخلقها ، إنما هنا تتمثل ونشعر بروح الشئ تاركين

الجسمية وشأنها ، وبمعنى آخر إن مائحية أو ننقله عن الطبيعة ليست الأشياء وإنما مظاهر هذه الأشياء أو ما تبدو عليه أو روحها.

وإذا كنا نركب الظواهر على أنحاء مختلفة ، ونعيد خلقها على درجات متفاوتة في العمل الفن سواء أكا ، شعرا أم نرا أم نمحا أم رسما أم موسيقى... إلخ ألسنا نجد أنفسنا أمام مشكلة كبيرة تتعلق بالتمثيل ؟ أعني ألا نجد أمامنا عالما أكبر وأضخم وأعمق من العالم الحقيقي الذي لا تمثيل له ؟ نعم إن عالم شعورنا ، مادمتنا نتمثله ونركب بين مظاهره ونعيد خلقه ، هو عالم أكبر وأعمق من العالم الحقيقي وهذا يعطينا السبب في أننا قد ننسخ شيئا بأعمق وأعظم مما يوجد عليه في الواقع. والواقع أن أى عمل فنى إذا ما تعمقناه لرأيناه أعمق من الشيء الذى يمثله أو يرسمه أو ينعته ، فالعملية هنا ليست محاكاة حرفية الطبيعة أو نقل مباشر حرفى عنها ، وإنما العملية تتعلق بالشعور الذى يأخذ من الأشياء ظواهرها ويربط بينها ويميد خلقها لكي تظهر فى ثوب جديد وإطار حديث .

ولنتوقف الآن عند العبارة " الطبيعة كما تظهر لنا ، أو كما تبدو لنا ولنتساءل هل هناك طبيعة من نوع آخر ومن نوع ثالث وهكذا ؟ يجب بوزانكيت إن الطبيعة واحدة ولكن الطبيعة بالنسبة للعالم تختلف عن الطبيعة بالنسبة إلى الفنان وتختلف كذلك بالنسبة للنطقى... وهكذا دواليك. ولكن ما الذى نقصده بالطبيعة من الناحية التى تخصنا هنا وهى الناحية الجمالية ؟ إن ما نقصده بالطبيعة هنا هى تلك التى نجد فيها الجمال الطبيعى ، ونجد الأشياء الفنية فى ثناياها ، ويكون الإنسان فيها مركزا للتمثيلات المختلفة للأشياء جميعها كما تظهر له. إن الطبيعة بالمعنى الجمال وللغراض الجمالية تعنى د ملاء من روح وصور الأشياء الخارجية التى يتفهمها الإدراك التخيلى بحرية ويعيد تشكيلها لكي تشبع اهتمام الشعور. (١)

نحن هنا أمام الطبيعة التي يتناولها العلم الطبيعي ، إنما هنا أمام الطبيعة كما تظهر لنا ، والطبيعة كما تظهر لنا هي الطبيعة التي نحياها ونعجب بها ، إنما العالم الخارجي الحى الذى نحياه بكامل خبرتنا التخيلية والإدراكية .

وحسبنا للتأجربة هو ذلك الذى أدى إلى ظهور فكرة «سحر الطبيعة» وقتئذ .
تلك الفكرة التي يقرر بوزانكيث بأن أول من نادى بها هو الشاعـر الكسندرين في القرن الثالث الميلادى عندما قال :

وفي البيت نجد راحة . وخارج الابواب سحر الطبيعة

لقد رأينا حتى الآن أن «انسميه» تعبيراً بسيطاً أولياً ليس خاصية بسيطة وأولية للآثار الجمالية ، ولكنه يكرر نفسه حتى على ذروة الآثار الجمالية وهي عند بوزانكيث فن الموسيقى . وهذا المبدأ -- وهو أن الآثار الأولية البسيطة تتكرر وتتدخل في الآثار الجمالية كلها -- يؤكد ذاته في مختلف الفنون مع تفاوت درجاتها . فإتينا نجد هذا المبدأ في للفنون المعمارية وفي فن المحر والرسم والموسيقى والشعر وغيرها من الفنون ، ومن هنا ينشأ لدينا ذلك الصراع بين جانبي الاتجاه الجمال ، الجانب الأول وهو «جانب التعبير المباشر خلال الإيقاعات والتجمعات الصوتية» ، والجانب الثانى هو الجانب الغير مباشر الذى يعبر عن كل ما في عالم الإدراك والخيال والجانبان غير متضامين .

أما بخصوص تصنيف الفنون ، فيرى بوزانكيث أن التصنيف هو دراسة لا جدوى منها . اللهم إلا إذا ألفت بعض الأضواء على نوعيات الأشياء وقيمتها ثم يسأل لماذا تكون هناك فنونا متعددة ؟ ويجب على ذلك بقوله «إننا إذا نظرنا إلى عمل الفنانين لوجدناهم يعددون أنماطا مختلفة ، أو يعيدون عن النمط

سنة ٢٧٧ هـ

الواحد تعبيرات متناوثة فيستخدمون تحت الخشب أو التشكيل بالصلصال أو بالحديد المطاوع ، ومن هنا يأتي تصنيف الفنون . وبديهي أن الأعمال الفنية التي تقام بواسطة الحديد قد لا يمكن عملها بواسطة الخشب أو الصلصال وهكذا ، والخلاصة هي أن الاختلافات بين الفنون الكبيرة تشبه ببساطة تلك الاختلافات بين النحت بالخشب والتشكيل بالصلصال والعمل بالحديد المطاوع (١) . ومن هنا نشأ التصنيف .

ويتناول بورانكيت بعد ذلك ماذا يعنيه بالمثل في الفن . إن المثال يشير دائماً إلى التعميم والتجريد وهو في إشارته تلك يعتمد على الفكرة القائلة بأن الوصول إلى أساس قانون الأشياء هو وصول في نفس الوقت إلى الأنصر العام الذي يمثل شرطاً هاماً وهو : ألا نفعل ونحن بإزاء المثال ، الجانب المادى . إن المثال في كل فن يجب أن يتكشف في أجزاء الفن ذاته ، ويجب أيضاً أن يكون بمثابة القوة التي تحيط بكل المجهودات التي يقوم بها خيال الفنان في عمله وفي خلقه ، وهو يجسد الشعور الذي يحقق له الرضا ، فالجانب المادى إذن ضرورى جنباً إلى جنب مع الجانب الروحى . ولقد تناول بورانكيت الشعر بالتفصيل والتفنيد ، وتوصل إلى أنه حتى هذا الشعر يحمل في طياته ناحية مادية ألا وهي الصوت الذي يقرأ به ، إذ يقرر بورانكيت أن هذا الصوت فيزيقى أو مادى . ثم يتناول مثالية بندتو كروتشى بالنقد لأنها تغفل الجانب المادى ، وأطلق على مثالية كروتشى اسم المثالية الهزيلة ، وخلص من ذلك كله إلى رأيه الخاص وهو :

« أننا إذا حاولنا أن نقطع الجانب المادى من عالمنا فإننا سنجد أننا قد أهدنا الجانب العقلى إلى لا شيء ... وإننا حينها نقول أننا نستطيع أن نخطف روح

الشيء تاركين الجسم وراءه ، فإننا يجب أن نضيف مع ذلك الفعل منح تلك
الروح بمسار روحيا جديدا ، إن تخيلنا يجب أن نكون تخيل شيء وإذ رفضت
أن نعطي ذلك الشيء بناء المحدد فإليك تمر من دائرة المثال الجسمالي إلى دائرة
الفكر المجرد (١) .

ولإذن فالروح والبدن متحدان وبتزجان ، وبينما تكون الروح شعورا يكون
البدن هو التعبير عن هذا الشعور .

الفصل السابع

تعقيب وتقييم

بوزانكيت قمة المثالية الانجليزية

والآن يحين موعد ربطنا لفلسفة بوزانكيت برباط منهجي واضح ، أو على الأقل ، فإن الوقت يحين الآن لكي نبين هل التزم بوزانكيت في المجالات السياسية والأخلاقية والدينية والجمالية بما جاء في منطقة المثال وبالتالي في ميثاقه من نظرات وآراء وأفكار ، أم أن الأمر لا يمدو أن يكون مجرد تجميع لآراء من هنا ومن هناك لا يربط بينها ولا توحد ولا اتصال ؟

كما يحين الوقت الآن لكي نبين ما سبق أن افترضناه فيما سبق وهو ، من أين أتت فلسفة بوزانكيت ؟ هل هي نتاج الفكر الروحي الذي تأثر بأفلاطون وتبلور بلورته الأخيرة عند باركلي فيلسوف اللامادية ؟ أم أن الأمر لا يمدو أن يكون توريدها لهيجل وفلسفته ، وتعبير آخر هل كانت مثالية بوزانكيت تابعة عن ذلك التيار المثالي الذي مر عبر تاريخ الفكر الإنجليزي بأسره فعمقت ذلك التيار ووضعت في صورة منهجية ؟ أم أنه مثالية بوزانكيت لم تكن أكثر من حركة ألمانية أو سلعة ألمانيا على حد تعبير متس غزت إنجلترا وسيطرت على اتجاهاتها الفلسفية ومن ضمنها اتجاه بوزانكيت المثالي ؟

وئمة مسألة ثالثة على درجة كبيرة من الأهمية نود أن نحققها هنا وهي ماهو موضع بوزانكيت بالنسبة إلى الحركة المثالية الإنجليزية ؟ هل كان مرددا وتليذا لبرادلي أم أنه كان على العكس من ذلك فيلسوفا له فلسفته المستقلة واتجاهه الخاص به ؟

وبالنسبة إلى النقطة الأولى وهي تلك المتعلقة بالترابط المذهبي بين أجزاء
فلسفة بوزانكييت ، يتعين علينا أن نرجع قليلاً إلى الزراء .. إلى منطق بوزانكييت
لكي نرى المبادئ والاسس التي قام عليها .

إن منطق بوزانكييت ينطلق من مبدأين ، أول منطلق فلسفي إن صح هذا التعبير ،
ومادام هذا المنطق فلسفياً ، فلا بد وأنه يقوم على حقائق ميتافيزيقية ، أهمها تلك
الحقيقة الفلسفية الكبرى التي قبلها هيجل .. وقبلها برادلي .. وقبلها بوزانكييت ..
وقبلها غيرهم من الفلاسفة المثاليين وهي مبدأ « الحقيقة هي الكل ، لا بكل ما تشيـر
إليه من وحدة الفكر والواقع ، ومن ترابط الانساق ، ومن اندماج الأجزاء
» الحقيقة هي الكل ، مبدأ فلسفي نجده مطبقاً في المنطق بكل وضوح ، فالحكم في
بجاء المنطق كأي وضوري وعام ، والمذهب عنده يأخذ بفكرة النسقية التي تشير
إلى وحدة الفكر وكيته وليس تسلسلياً ينظر إلى القضايا وتسلسلياً في أجزاء
مبشرة . الحكم عند بوزانكييت يلمت العالم بأجمعه ، الحكم عنده معادل الشعور
الإنساني اليقظ في اهتمامه بالـ عالم كله .

والذلك فإن بوزانكييت لا يقبل في منطقته أي اتجاه منطقي يجسري تلك
الكلية الشاملة ، ويتعارض مع نسقيته أو اتجاهه المعنوي في المنطق ، إنه لا يقبل
المنطق الصوري بجموده ، وهو بالصلبة وبتضايده وبتسلسليته ، كما أنه لا يقبل
المنطق الرمزي الجاف الذي يرمز إلى كل واقعة أو قضية برمز معين ، لأنه يجزئ
الأشياء ويرمز إلى كل منها برمز محدد ، كما لا يقبل أي اتجاه منطقي آخر سواء
أكان واقعياً أو براهسياً ، لأن هذه الاتجاهات جميعها أغفلت المبدأ الذي آمن به
في الميتافيزيقا وآمن به في المنطق وآمن به في المعصرة وفي كل شيء . وهو مبدأ
« الحقيقة هي الكل » .

الفصل السابع

تعقيب وتقييم

بوزالكيت قمة المثالية الانجليزية

وذلك المبدأ الميتافيزيقي الحام يرتبط بمبدأ آخر هو مبدأ عدم التناقض ، ولا يجوز لنا أن نقول هنا إن مبدأ عدم التناقض ، الذي اعتبرته الفلسفات مبدأ منطقيا من الدرجة الأولى ، هو منطقي فقط في هذه الفلسفة ، إن هذا المبدأ يصبح هنا مبدأ منطقيا وميتافيزيقيا وأنطولوجيا وإبستمولوجيا ... الخ ، لأنه ببساطة ليس إلا صورة أخرى لمبدأ أن « الحقيقة هي الكل » ، ذلك المبدأ الذي قلنا عنه أنه ميتافيزيقي ، وأنه « يطبق على المنطق » ، والذي نقول الآن عنه أنه « مطبق في المعرفة من حيث أنها عنده كلية ومترابطة » ، كما ينطبق على الوجود من حيث أنه وجود كلي واحد ومترابط ، يقول بوزانكييت «... مبدأ عدم التناقض ، ليس إلا صورة أخرى من مبدأ (الحقيقة هي الكل) »^(١) . نحن هنا أمام توحيد أو وحدة لا تنقسم بين مبدأ عدم التناقض ومبدأ أن « الحقيقة هي الكل » . ومبدأ عدم التناقض هذا يوصلنا إلى المطلق الذي تجتمع فيه كل الأشياء ، أو كل المظاهر على حد تعبير برادلي ، وهذا المطلق ما هو إلا الحقيقة الكلية ، إنه نهاية مطاف العقل وهو يرتبط وينسجم التناقض من أمامه حتى يصل في النهاية إلى ذلك المطلق . وحركة العقل مع ذاته متفقا بين المتناقضات عارفا لها ، وموحدا بين أجزائها ، ومتساميا عنها حتى يصل إلى المطلق إنما هي حركة ميتافيزيقية أنطولوجية إبستمولوجية منطقية في نفس الوقت .

هكذا يرتبط المنطق المثالي عند بوزانكييت بالميتافيزيقا وبالوجود وبالمعرفة . ترى هل يرتبط ذلك المنطق أيضا أو يؤثر على المجالات السياسية والأخلاقية والدينية والجمالية ؟ هذا هو ما سنبحثه الآن .

(1) Bosanquet, B. , . Logic [or the morphology of] knowledge. ch. ix, p. 295.

فبالنسبة إلى السياسة عند بوزانكيث ، نجد أنه يضع عنوان مؤلفه الرئيسى عن السياسة وهو « النظرية الفلسفية للدولة » ، لى يشير إلى تلك الكلية وذلك التوحيد اللذين رأيناهما فى مجال المنطق . وبوزانكيث يقرر هذا فى بداية الفصل الاول من هذا الكتاب ، إذ يقول أن الاختلاف الرئيسى بين النظرية الفلسفية وغير الفلسفية تقوم « فى أن المعالجة الفلسفية هى دراسة شىء على أنه كلى ، ودراسة من حيث هو فى ذاته » (١) وذلك على خلاف الدراسات غير الفلسفية التى تهتم بالتفاصيل والجزئيات .

كما نجد بوزانكيث يقرر فى موضع آخر من نفس هذا الفصل أن « كل عقل هو مرآة للجمعة مع كلة » (٢) والعقل عنده مرآة للجمعة كلة أو انطباع به ، لأن العقل الفردى الجزئى عند بوزانكيث لا معنى له إلا فى إطار كل العقول . ألسنا هنا أمام تطبيق للبدا المينافيزيقي العام عنده وهو « الحقيقة هى الكل » ، وأن الجزء لا معنى له إلا فى هذا الإطار الكلى العام .

كما يقرر بوزانكيث ، هو بصدد دراسة الإرادة الحقة ، أن الإرادة العامة General will تختلف عن إرادة المجموع The will of all ، فبينما إرادة المجموع لا تعدو أن تكون بمجموع الإرادات الخاصة والفردية ، فإننا نجد الإرادة العامة تتضمن فكرة الوحدة العضوية أو النسقية . والإرادة العامة هى الإرادة الحقة عنده ، وحينما تتدخل فى فرد ما فإنها تتزعه من وحدانيته وانعزاليته

Bosanquet, B. ; The philosophical Theory of the state. (١)
ch. I, p. 1.

Ibid. . p. 7.

(٢)

وإنفصاليته ، وترفعه إلى مستوى يتمكن فيه من الارتباط العضوى بالمجتمع .
هنا نحن نجد أنفسنا أمام فكرة العضوية والنسقية ، تلك التى رأيناها بوضوح
ونحن بإزاء المنطق ، كما أننا يمكن أن نقرر مع بوزانكيث بأن التفرقة بين إرادة
المجموع هذه وبين الإرادة العامة يمكن أن نجد أساسها عند المنطقيين في تفريقهم
بين الحكم الجمعى والحكم العام .

ويرى بوزانكيث أن الحرية الحقة ترتبط بالذات العضوية (النسقية) لا بالذات
المنعزلة . وأن على الدولة أن تتدخل بالثوة لتحرر الذات الانانية المنعزلة وترفعها
إلى ذات عضوية نسقية معنوية عاقلة . ويخلص من ذلك إلى أن كل عقل فردى
هو نسق متفاعل مع تلك الكلية التى نجدها فى المجتمع . وأن الشعور الذى استقل
وانعزل ليس موجودا على الحقيقة ، وهذا الشعور لا يوجد عنده إلا إذا كان أكبر
من ذاته ، أى إذا خرج عن انفراديته وانفرديته واتحد فى وحدة أخرى أو
فى نسق آخر ، فالشعور ان تكون له حقيقة بدون هذا الارتباط بما هو
كللى وعام .

إن العقل الإنسانى عند بوزانكيث وهو يتناول النظم السياسية ، ينتقل من
ذاته إلى العائلة ، ولكنه لا يكتفى بذلك فيرتفع إلى الطبقة ثم إلى الدولة ثم إلى
النوع الإنسانى ثم إلى فكرة الانسانية ... إن العقل ينتقل من هذه إلى تلك ،
باحثا عن الكمال والتام والكلية ، منحنيا عن طريقة التناقض الذى بينها ، هادفا إلى
الوصول إلى أقصى درجات الكمال والكلية . ولكن هل يكتفى بهذا ؟ هنا يجيب
بوزانكيث ، إن نهاية المطاف ليست هى الدولة أو النوع الإنسانى أو حتى فكرة
الانسانية . إن العقل الإنسانى يستمر فى التحرك لى يزيح التناقض ، لى
يشكل عالمه وذاته فى وحدة أعلى ، وتظل الروح أو النفس تنتقل على هذا النحو
وتتفتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة ، ثم تنقل إلى المطلق .

ألسنا هنا أمام سياسة مشربة بمنطق ومثلثة بالميتافيزيقا؟ إن الخط الفلسفى والمنطقى واضح هنا كل الوضوح .

وينتج من هذا التحليل ، أن المنطق المثالى عند بوزانكيث قد أثر غاية التأثير فى سياسياته ، وفلسفته السياسية ، مرتبطة أوثق ارتباط ، ومتفقة تمام الاتفاق مع تفكيره المنطقى والميتافيزيقى .

وفلسفة بوزانكيث الاخلاقية كذلك مرتبطة أوثق ارتباط بمنطقه وبميتافيزيقيا ، كما أنها تدخل ضمن هذا البناء المثالى الكلى الترابطى العام .

ففى عرضه ، للحياة لاجل الآخرين ، ، نجد بوزانكيث يقرر بأن الحياة لاجل الآخرين تتركز على أساس عريض وهو : أننا لسنا شيئا إلا إذا تعرفنا على اتحادنا بشئ أكبر ،^(١) أو بنسق أعظم ، فاتحادنا بشئ أكبر أو ارتباطا بنسق أو اندماجنا فى الكل هو : أساس الاخلاق ، الدين ،^(٢) كما يرى بوزانكيث أننا يجب أن نؤمن بحياة أخرى ، وهو بقوله هذا يجعلنا ننظر إلى الحياة وإلى العالم نظرة كلية شاملة لانتهى بالموت ولا تباد بالفناء من الحياة الأرضية .

والخير الاخلاقى عند بوزانكيث يتألف من الاهتمام برفاهية كل الأفراد ، والقيم العليا من خير . ومن حق وجمال ، كرامة ، والإرادة الخيرة كلية ، وموجهة بنسق من القيم . والضمير عنده يحدد اختيارا فى ضوء الكل ويجب أن يكون ذلك الاختيار متعلقا بالخير .

Bosanquet, B. , Some suggestions in ethics, p. 23. (١)

Ibid. , p. 23. (٢)

وبذلك نحن نجد أنفسنا وفي مجال الأخلاق أمام فلسفة أخلاقية من طراز جديد . إن سلوكنا الأخلاقي لا ينتظر أوامر أخلاقية ، ولا يواجه بالصينغ أو النصائح الأخلاقية . إن الحكم الأخلاقي هو حكم كلي وعام وينشئ من خلفية كلية وعامة ، ولا يكون لهذا الحكم قيمة إلا إذا ارتبط بتساق مترابط من القيم ، وبكل واحد من الخيرات . إن مبدأ بوزانكيت « الحقيقة هي الكل » ينسحب هنا على ميدان الأخلاق ، كما أن مبدأ عدم التناقض المنطقي في الأساس ينسحب بدوره أيضا على الاختيارات الأخلاقية ، فالإنسان حينما يختار خيرا يجب أن يراعى سائر الاختيارات الأخرى التي تتناقض أو لا تتناقض معه . لا عقل نظري هنا ولا عقل عملي - على حد التعبير الكانطي - في ميدان الأخلاق . إننا هنا أمام بساطة ... بساطة لا خلل ولا تركيب ... بساطة لا تعقد أو تسهل . بساطة لا تستدل أو تستنتج . إننا هنا أمام أخلاق قائمة على فكرتي السكينة والبساطة ، وعلى مبدأ « الحقيقة هي الكل » ، وعلى مبدأ عدم التناقض .

السنا هنا أمام أخلاق مشربة بالمنطق وممتلئة بالميتافيزيقا ؟ إن الخط الفاسق الذي وجدناه في الميتافيزيقا وفي المنطق وفي السياسة نجد هنا أيضا في الأخلاق واضحا غاية الوضوح .

وينتج عن هذا التحليل أن فلسفة الأخلاق عند بوزانكيت مرتبطة ارتباطا بمنطقة وميتافيزيقا ، ومتفقة كل الاتفاق مع منطقة المثالي ومع فلسفته السكينة الشاملة ، وإن الأخلاق عنده ، ما هي إلا التطبيق الحى لمبادئه المنطقية والميتافيزيقية .

أما بالنسبة إلى الدين فيرى بوزانكيت أن الدين وحدة كلية وبسيطة ، لا يقبل الإقسام أو التجزئة . ويرى أن علينا أن لا تناقش مسائل الدين ، ألا تفلسف

ونحن بهدده . وإذا حاولنا أن نجري الدين وأن نشئت وحدته الكلية فإننا بذلك نحطمه .

ويرى بوزانكيت أن الدين بهذه السمة الكلية يجب ألا يخضع لأي منهج أو فلسفة ، كما يرى أن المزاج الدين هو أن تكون كلياً وغير متسائل ، (١) كما يرى أن الأرواح تتحد بعضها ببعض الآخر اتحاداً مترابطاً وكلياً ، وأن الدين أعلى من الفكر ومن العقل ومن المنطق لأن مقره القلب والوجدان .

والخلاص عنده لا يتم إلا إذا ارتبطنا وابتعدنا عن الانعزال . يقسول بوزانكيت « لا أحد يساوى شيئاً إلا حينما يلحق نفسه بشيء » (فكن كلياً أو التحق بكل) ، ولا يمكن أن تصبح كلياً إلا عندما تلتحق بالكل ، (٢) والالتحاق هنا إنما يكون في الله .

نحن هنا إذن أمام كلمة ، وأمام خط كلي . ومن ثم فإن نفس المبدأ والحقيقة هي الكل ، ينسحب أيضاً على مجال الدين عند بوزانكيت ، وإن كانت الكلية هنا تعني البساطة والإيمان الذي لا يستفسر ولكنه يؤمن وحسب .

وفلسفة الجمال عند بوزانكيت مرتبطة أيضاً بمنطقه وبميتافيزيقاه غاية الارتباط ومتفقة مع الخط الكلي الواحدى اتفاقاً تاماً .

فلسفة الجمال من ناحية فرع من فروع الفلسفة عند بوزانكيت ، ومن ثم فإن انجاءه هنا سيكون عتلياً وروحياً وليس تجريبياً أو نقدياً أو حسياً . ومن ناحية ثانية إن تركيزه في الجمال إنما كان على الشعور الجمالي ، فهو قد

Basanquet, H. . What religion is, ch. viii, p, 79. (١)

Ibid. ; p 12 (٢)

حاول دراسة هذا الشعور الجمالى الممتد عبر التاريخ وعبر الحياة . يقول
بوزانكيت : إن ما أرغبه هو ، محاولة كتابة الشعور الجمالى بقدر الإمكان (١)
وتاريخ الجمال عنده ، وتاريخ الفن الجميل ما هو إلا تاريخ الشعور الجمال ،
وهو يقول فى هذا الصدد : إن تاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمال
الحقيقى ... (٣) .

واقدر رأينا ونحن بصدد المنطق أن الحكم يعادل الشعور الإنسانى الينظ فى
إهتمامه بالعالم . ومعنى ذلك أن الشعور الجمال هنا يصبح هو هو الحكم الجمال .
وافند وصف بوزانكيت الشعور الجمال أو الحكم الجمال - مادام هناك تطابق
بين الشعور والحكم عند بوزانكيت - بالديموم وبالمطابقة وبالكلية ، فالجمال عنده
شعور دائم ، وشعور مطابق ، وشعور عام ، أو بمعنى آخر الجمال حكم دائم
ومطابق و عام .

ولذا ما فرأى أبا فلسفة الجمال عندهم أياً من الإنجاء الذى يسير فيها بكل قوته . وإن
نأخذ من الحق أن نقرر هنا أن بوزانكيت تأثر بالنزعة التحليلية للجمال ، فرداها موضوع
الجمال إلى عناصره الأولية أثناء تحدته عن الآثار الجمالية الأولية .

ولكن ورغم هذه الملاحظة الأخيرة ، فإننا نجد أن المنطق المثالى أو الفلسفى
ينسحب بدوئيه هنا على فلسفة الجمال عند بوزانكيت ، فالشعور الجمال هو حكم ،
والحكم عنده معادل للشعور الإنسانى الينظ فى إهتمامه بالعالم . وليس هالك داع

Bosanquet. B. . A history of aesthetic. Introduc (I)
- tion. p. Vii.

Ibid ' ch. 1. p. 2٣

على الإطلاق لأن نقرر بأن الحكم هو أساس وصلب المنطق البوزانكييتى المثالى .
فهذا واضح غاية الوضوح .

* * *

وإذن فمن هنا أمام فلسفة مترابطة غاية الترابط ، وأمام فكر منهجى ،
وأمام مذهب فلسفى من الطراز الاول ، نحن هنا أمام فلسفة متكاملة ومتسقة ،
وأمام بناء فلسفى واضح الوحدة ، تظاهر الارتباط . نحن هنا أمام مذهب فلسفى
بكل ما تحمله كلمة مذهب من معنى . إن ميتافيزيقا بوزانكييت ومبادئه الميتافيزيقية ،
تندرج على ميدان المنطق ، والمنطق المثالى النافى الذى رأيناه هنا . يندرج
بدوره على السياسة والأخلاق والدين والجمال ، فى وحدة علمية ، هى وحدة
المذهب .

* * *

أما بخصوص النقطة الثانية المتعلقة بالمصادر التى تأثر بها بوزانكييت فى فلسفته
وفى منطقه وفى نظرياته وتجاهاته السياسية والأخلاقية والدينية والجمالية ،
فإننى هنا أقف بعد تلك الدراسة الطويلة موقفا مخالفا للموقف الذى اتخذته فرانسوا
هوا فى كتابه « الهيغلية الجديدة فى إنجلترا » . فلسفة برنارد بوزانكييت ، ، والذى
ذهب فيه إلى أن بوزانكييت إنما يعد فيلسوفا هيغلييا مرتبته فى ذلك هى نفس
مرتبة الفلاسفة الهيغليين أمثال أيرد وواطسون ودولاس وريتشى وجونس
وغيرهم ، متناسيا بذلك أن هؤلاء كانوا مرددين فقط لهيجل ولم يكن لأى منهم
فلسفة مثالية متكاملة أو مذهب مثالى متكامل .

كما أننى أقف موقفا مخالفا لرأى ممس القائل بأن الفلسفة المثالية فى إنجلترا

كانت ترديدا لهيجل أو على أحد قوله كانت ساحة ألمانية الأصل غزت انجلترا وأثرت على مفكرها وفلاسفتها ومنهم بوزانكيث بطبيعة الحال . حقا إن مئس يضع بوزانكيث في مرتبة برادلي وجويكم ، ويطلق على هذا الاسم اسم فلاسفة المثالية المطلقة ، ولا يضعه في مرتبة الفلاسفة لهيجليين كما فعل فرانسوا هوا ، ولكنه - مع ذلك - جعل بوزانكيث مرددا لهيجل وللأسف الألمانية بوجه عام .

كما أنني أقف موقفا مخالفا للرأي الذي جاء به مويرهيد ، الذي يقرر أن الفلسفة المثالية في انجلترا جاءت نتيجة ذلك التيار المتصل من التراث المثالي الذي مر عبر تاريخ الفكر الإنجليزي بأسره مبتدئا من أفلاطون ومنتها بباركلي فيلذوف اللامادية الإنجليزية .

وإذا قمنا تلك المواقف السابقة ، فإن الناتج سوف ينتهي إلى موقفين متعارضين ، يمكن صياغته على هيئة التساؤل التالي :

هل كان بوزانكيث هيجل التفكير ، مادامت الحركة المثالية الألمانية الأصل كما هي ، مئس ويعضده في ذلك بسل ، ذكي تحييب محمود وفرا سوا هوا ؟ أم أن تفكيره المثالي لا يندو إن يكون إمتدادا لتيار مثالي امتد عبر التاريخ الفلسفي الإنجليزي ابتداء من أفلاطون وتولور بلورته الأخيرة عند باركلي فيلسوف اللامادية ؟

وبعد دراستنا الطويلة تلك ، نستطيع أن نجيب على هذا التساؤل الذي صفناه على النحو السابق بأن بوزانكيث لم يكن هيجليا خالصا ، ولم يكن باركليا خالصا ، لم يكن بوزانكيث هذا ولاذاك ، بل على العكس كان واضعا لفلسفة ولمذهب فلسفي متكامل تأثر في بعض جوانبه بهيجل وتأثر في بعض جوانبه الأخرى بباركلي وتأثر في جوانب كثيرة بغير هذين الفيلسوفين ، فاطلع على لينتزر

راسينوزا وروسو وفرويد وكانط وبرجسون وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين ،
حقاً لقد أخذ بوزانكييت من هيغل أفكاراً كثيرة ورئيسية ، وتأثر بهيغل ،
وترجم له بعض كتبه هذه حقيقة لا يمكن إنكارها هنا . ولكننا نود أن نبشّر هنا
إلى أنه لم يطلع على هيغل وحده وام يتأثر بهيغل بمفرده ، بل تأثر بالكثيرين
غيره .

ففي المنطق نجد بوزانكييت متأثراً بلوتز الذي رأينا - خلال عرضنا للمنطق
المالي عند بوزانكييت - أن بوزانكييت يقرر أن لوتز كان نسقياً في المنطق وأنه
وإن كان يقسم المنطق إلى التصورات والإحكام والعقائيا ، فإن هذا يرجع بالدرجة
الأولى إلى التسهيل المدرسي ليس إلا .

كما نراه يأخذ بفكرة الديومة من برجسون ، وفكرة وحدة الوجود من اسبينوزا ،
والخلفية الشعورية من فرويد . حقيقة لقد عدل بوزانكييت في هذه الأفكار ،
ولكن تعدله هذا إنما كان لضرورة أن يضع مذهباً متكاملًا .

وفي السياسة نجده هو نفسه يقرر بأن جرهر النظرية الفلسفية للدولة التي قبلها
يمكن أن نجده . ليس فقط عند أفلاطون وأرسطو بل عند كتاب محدثين عديدين ،
نخص منهم هيغل وجرين وبرادلي وولاس ، (١) . كما نجده يدين في فلسفته
السياسية ديناً واضحاً إلى جان جاك روسو ، فذكرته الرئيسية عن الإرادة الحقة
والفرق بينهما وبين إرادة المجموع ، وفي تأثير من الأفكار السياسية . ويرى أن
تأثير فلسفة روسو السياسية على المفكرين الألمان وغيرهم كانت كبيرة وعظيمة ،

1. Bosanquet, B, : The philosophical theory of the state, (1)

Introduction, p, Vii,

ويؤيد أيضا أنه ما من فيلسوف فرنسي كان له من التأثير الخارج بلاده مثلبا كان لروسو. يقول بوزانكيك: «لقد كان لروسو من القوة في ألمانيا ما لم يحصل عليه أي كاتب فرنسي خارج بلاده» (١).

وفي فلسفته الأخلاقية نجد أنه يبالغ على كماله ولا يقبل تدخل العقل العقلاني الخاص في ميدان الأخلاق، لأنه لا يقبل في أخلاقه الصيغ أو الأوامر أو الخصائص الأخلاقية، كما لا يقبل العقل أساسا للأخلاق وللقيم الروحية.

وفي الدين نجد أنه يلجأ إلى الإنجيل يستشف منه معاني سامية، وينهل من منبعه الروحي، ما يكفي، وما يكفي عقيدته العارمة. ولقد أثبت خلال عرضي للنص الخاص بالدين عند بوزانكيك أن بوزانكيك تشيع الإنجيل نصا ومعنى، وأوردت النصوص التي تثبت ذلك.

أما في فلسفة الجمال، فنرى أن بوزانكيك يدين ديننا واضحا لباركلي ولبيدته الاساسي «الوجود هو ما يدرك»، فيرى بوزانكيك أن «الشعور الجمالي هو شعور بموضوع ما» (٢) أو موضوع معين وأن أي شيء لا ندركه أو نتخيله لا يمكن أن يساعدنا في تحقيق شعورنا، فلا إدراك إلا بموضوع.

كما أننا نجد بوزانكيك بالإضافة إلى هذا التأثير الواضح لباركلي، متأثرا أيضا بالنزعة التحليلية للجمال، تلك النزعة التي ترد الموضوع الجمالي إلى عناصره الأولى الأساسية وإلى وحدانه البسيطة التي يتكون من تركيبها موضوع جمالي ما.

Ibid. : ch I, p. 19

(١)

Bosanquet, B., Three lectures on aesthetic, Lecture

(2)

I : p. 5,

ولهذا واضح في آراء بوزانكيث عن الآثار الأولية للروح الجمالية ، إذ أننا نمجده يقرر بأن هذه الآثار الأولية بسيطة وتمتاز بالدوام واطمأنينة والعمومية . وهذه الآثار الأولية تتركب إلى أنحاء مختلفة في الآثار المركبة والاولية للآثار الأولية . وهنا نجد بوزانكيث متأثرا بوضوح بالنزعة التحليلية للجمال عند الفلاسفة الإنجليز أمثال إدموند بيرك وغيره من الفلاسفة .

والنتيجة هي أن بوزانكيث لم يتأثر في مذهبه الفلسفي بهيجل وحده ، وإنما بفلاسفة كثيرين آخرين عددا منهم أكثر الفلاسفة تأثيرا عليه . وربما يرجع هذا إلى ثقافته الواسعة غاية الإتساع ، وإلى محاولته التوفيق أو تخفيف التعارض بين الفلسفات المتعارضة ، تلك المحاولة التي وضعها في كتابه « إلقاء الأضداد في الفلسفة المعاصرة » والذي نشره عام ١٩٢١ .

بل لقد كانت بين بوزانكيث - وهو يصيغ مذهبه المثالي ذلك - وبين هيجل بعض الاختلافات الرئيسية نذكر منها .

١ - موقفه في المنطق :

فلم يقبل بوزانكيث ذلك الثالث الهيجلي الذي يكون دياكتيكه ، والذي يطبقه هيجل بكل صرامة وحدة على المنطق والطبيعة والميتافيزيقيا والسياسة والأخلاق والدين . . . وكل شيء نقول لم يقبل بوزانكيث هذه المعركة المسيطرة على فلسفة هيجل برمتها ، ولم نجد عنده في أي فرع من فروع فلسفته ذلك الثالث .

٢ - موقفه في السياسة :

لأنجد هذا الثالث الهيجلي مطبقا في سياسيات بوزانكيث ، بل نجده يتجه

إلى دوشور مباشرة مسهّميناً بالخط الفكري الكل المنحدر إليه من أفلاطون وأرجطو
والذي تبلور بأورته الأخيرة عند جرين وولاس وغيرهم من الفلاسفة المحدثين .

٣ - وفي فلسفته الأخلاقية :

لأنجد تقسيم هيجل للأخلاق الذاتية إلى الأسرة والمجتمع المتحضر والدولة
بل نجد بوزانكيث لا يعير هذه الثالوثية أدنى اعتبار ، ويتجه إلى كائط وينقده .

٤ - موقفه من الدين :

وهيجل يؤله الكون ، والمطلق عنده هو العالم بوسعدته العنصرية وليس الخالق
له (١) . أما في بوزانكيث فهناك إله يخلق العالم ، كما نجد بوزانكيث متدينا
إلى أقصى الحدود يعود إلى الإنجيل ، وإلى التعاليم المسيحية .

٥ - وفي فلسفة الجمال :

نجد بوزانكيث لا يدين لهيجل بكل الآراء ، بل نجده يتأثر بالنزعة التحليلية
عند الإنجليز وباركلي فيلسوف اللامادية .

والنتيجة هي أن بوزانكيث لم يكن هيجلياً خالصاً كما ذهب إلى ذلك أنسرا
هو ورسول وزكي عجيب محمود ، كما أنه لم يكن مجرد ترديد لفكر الفلاسفة الألمانية
وحدها كما ذهب إلى ذلك ميس . فبوزانكيث متأثر بالاشير ، غير هيجل ، بل
ولم يتابع هيجل في الكثير من النقاط .

كما أننا لا يمكن أن نعد بوزانكيث متأثراً بباركلي وحده أو بالتيار المثالي

Waight : A history of modern philosophy, ch. xiv, p. 325. (1)

٢٩٩

المعروف باسم الفلسفة الإنجليزية كما يرى ملير فليد: "فيلسوف انكيت لم يأخذ من
باركلى إلا القليل الذي ابتناه هنا ،

ونخلص من ذلك إلى أن بوزانكيت وضع لنا ، ذهبا فلسفيا متكاملًا تأثر
فيه - شأنه في ذلك شأن أى فيلسوف آخر - بالتيارات الداخلية في إنجلترا وبالتيارات
الخارجية في ألمانيا وفرنسا وغيرهما .

* * *

وبقى الآن أمامنا النقطة الثالثة والأخيرة المتعلقة بوضع بوزانكيت ومركزه
في تلك الحركة المثالية الإنجليزية ، هل كان مرددا وموسعا لمذهب برادلى أم أنه
كانت لديه فلسفته الخاصة وسبقه الفلسفى المستقل ؟

لقد أمبنا خلال طوافنا الكبير بالحركة المثالية في إنجلترا ، أن هذه الحركة
بدأت باتجاهات غير فلسفية ، أدبية وشعرية وفنية ، ثم ظهر ما أسماهم متس
بالرواد ، وظهر بعد ذلك طائفة الهيجيليين المرددين لهيجل وفلسفته ، ثم ظهر
أصحاب مذاهب المثالية المطلقة وهم برادلى وبوزانكيت وجويكم ، وأخيرا
ظهرت أقسام أخرى مثلها ما كنتجارت وباتيسون وست وسورلى وراشداو وب
وتيلور وفوست ولورى وكار ومرتس .

وإذا استبعدنا الاتجاهات الأدبية والشعرية من الميدان الفلسفى ، وإذا قلنا
أن الرواد كانوا بمثابة مهددين للحركة ولم تكن لهم فلسفات متكاملة ، ومذاهب
فلسفية خاضعة لمنهج منسق ، وإذا ذهبنا إلى أن ما أسماهم متس بالهيجيليين كانوا
مجرد ترديد لهيجل وفلسفته ، وإذا استبعدنا الأقسام التالية للقسم الخاص بالمثالية
المطلقة ، لابتعدنا عن المثالية ودخلوها في فترة الاضمحلال المثالية في إنجلترا

إذا قلنا كل ذلك - لبقى لدينا من هذه الحركة الاسم الخاص باللاحقة الثانية المطلقة وهم برادلي وبوزانكيث وجويككم ،

واقدم اهتم جويككم بالحقيقة ، ووضعتها على أساس مذهب المطلقي عند كل من برادلي وبوزانكيث ، وتابع برادلي وبوزانكيث متابعة تامة ، فالحقيقة عنده منطقية ، والحكم عنده كلى ومنطقى . ولما كان جويككم تجرذ تابع ومردد لبرادلي وبوزانكيث فإتينا سنقصيه من دائرة بحثنا .

ويبقى لنا الآن من هذه الحركة المثالية العارمة التى اجتاحت إنجلترا إثنان هما برادلي وبوزانكيث . واقدم ذهب الكثيرون من مؤرخى الفلسفة ، كما ذهب إلى ذلك فرانسوا هوا إلى أن بوزانكيث كان تابعا لبرادلي ومرددا له أو موسما وبحالا لفلسفة برادلي ولنسقه الفلسفى .

ونحن هنا لا نقبل هذا الرأى وذلك لسبب شواهد واضحة غاية الوضوح ، بية غاية التبين .

حقا إن بين برادلي وبوزانكيث إتفاقا فى بعض الاسس ، وفى بعض النظريات ، فالإنسانية عند برادلي وهى - على أى مستوى - عضوية ^(١) وهناك حقيقة واحدة فيها تجتمع كل المظاهر ، وفى تجمع المظاهر فى تلك الحقيقة الواحدة تفقد بدرجات متناوتة طبائعا المحددة لها ^(٢) . والمظهر عند برادلي ولا يفقد فى المطلق ، فكل مظهر يشارك فى وحدة المطلق ويكون ضروريا له ^(٣) ويرى برادلى أن كل ظواهر

Bradley, F. G. : Ethical Studies. p. 343. (1)

Bradley, F. G. : Appearance and reality, p. 463. (2)

Ibid. : P. 214 (3)

العبارة تتضمن بعضاً البهس، وكلها تشبه إلى الوحدة التي تجعلها مقولة وكاملة (١) وفي الأخلاقي يقول برادلي إن العبارة هو المطلق منظوراً إليه من وجهة نظر أخلاقية (٢). وفي الجمال يقول « ولا يمكن أن تشتمل الجمال ، وتنظر إليه وهو في العزال مستقل. » (٣)

فهذه كلها أفكار تجمع بين الفيلسوفين ولكن ثمة اختلافات رئيسية بينهما:

١ - أن المصطلح الفلسفي الذي استخدمه برادلي غير المصطلح الذي استخدمه بوزانكيث ، برادلي يستخدم مصطلحات مثل المظهر .. الواقع وغيرهما من المصطلحات الفلسفية ، أما بوزانكيث فلا يستخدم نفس هذه المصطلحات .

٢ - ولكن الاختلاف في المصطلحات قد لا يمثل اختلافاً رئيسياً . فهناك خلاقات فلسفية بين الاثنين ، فالديالكتيك عند برادلي في ثورته العامة وهو يهدم الكيفيات الأولى والثانية ، والشئ والصفة ، السكيف والإضافة ، الزمان والمكان ، الحركة والتغير والتعاقب ، العلية والفعل والاتصال ، الجوهر وهوية الأشياء بل وهوية الذات وكل علم طبيعي ، يهدم أيضاً ويعصف بالدين بل بالله نفسه . أما بوزانكيث فتجاهه المسيحي واضح كل الوضوح ، والله عنده موجود والعقيدة الدينية والإيمان والإخلاص والخلاص موجودة عنده بوضوح .

٣ - فرق برادلي بين الحكم والاستدلال ، فالحكم عنده أقرب كثيراً إلى الإدراك المباشر أي إلى المسادة الحسية ، على حين أن الاستدلال يفترض مبدئياً أساساً عقلياً أما بوزانكيث فلا فارق عنده بين الحكم والاستدلال .

ibid . , p. 414.

ibid . , p. 384.

ibid . , p. 412.

(١)
(٢)
(٣)

٤ - أقصى برادلى من المنطق علم النفس ، أ.أ. بوزانكيث - فى تأثره بـ بروسيد -
فقد آمن بعلم النفس وتحدث عن الشعور الإنسانى والخلفية الشعورية .

هذه الشواهد كلها ، عدا الاختلافات فى تفاصيل ذهب كل منهما ، تجعلنا
نقرر بأن بوزانكيث لم يكن تابعا لبرادلى ومرددا له .

بل لما لا نجد ذلك للتوسع المذهبى فى فلسفة برادلى ، إن برادلى لا يخصص
كتابا للسياسة ولا للدين ولا للجمال أو بمن آخر إن برادلى لم يضع أمامنا مذهبا
فلا نميا متكاملا أو نسقا واضحا . ولكن هذا النضج إنما تم على يد بوزانكيث
الذى رأيناه يضع بعلاء وبوضوح وبنقاء مذهبا فلسفيا متكامل الجوانب متسق
البنيان . لقد كانت نظرة بوزانكيث أكثر شمالية واتساعا من نظرة برادلى ، فجاء
مذهبه الفلسفى الذى يختلف فى المصطلح وفى بعض الاتجاهات عن برادلى واسما
ومترا بطلا وكاملا .

لقد ولد برادلى عام ١٨٤٦ وتوفى عام ١٩٠٤ ، وولد بوزانكيث عام ١٨٤٨
وتوفى عام ١٩٢٣ . وعجبا أن يقال أن بوزانكيث أخذ من برادلى أو كان
تلميذا له وحياتهما متعاصرة تمام التماصر . الواقع أنه كانت بين الإثنين كما يقول
متى تبادلات مشهورة فى الآراء كان د برادلى هو المستفيد منها فى أحيان غير
قليلة ، (١) كما كان بوزانكيث يطاع على برادلى ويعجب بأرائه فهو يقول عن
كتاب برادلى ودراسات أخلاقية ، فى مقاله الحياة والفلسفة وإن الصيغة الواحدة
من هذا الكتاب تقدر هبة فى أى مؤلف آخر ، (٢)

(١) متى : ترجمة فؤاد زكريا . الفلسفة الانجليزية فى مائة عام . الباب الثانى .
القسم الرابع ص ٤٢٩ .

(٢) Bosanquet, B. , Life and philosophy. In contemporary
British philosophy. p. 59. (1924).

- ٢٢ -

وحيثما كان العقل هو الذي كان معانيها، فإنها كانت معانيها، ولهذا التماسا هو الذي
 وخلاف هذا التماسا، فإن العقل هو الذي كان معانيها، ولهذا التماسا هو الذي
 من كتابه، مبادئ المنطق، يقول: "بوجه البرهان، فيقول: ولا يمكن أن أختتم بمبدأي
 هذا بدون أن أؤيد كل معاني الفكر إلى البرهان، وذلك لأنني أدين
 له منذ عام ١٨٨٣، وخصوصا لأعماله المنطقية، (١)"

* * *

ويستلزم أن يكون البرهان لم يكن مرادفا للبرهان، بل كان معناه، فمثلا مع
 أحيانا معتمدا مع المعاني الأخرى. ولما كان المذهب المثالي البرهان، بهذه السعة
 والشمول والتكامل الأمر الذي لا يمكنه من البرهان، فينتج أن البرهان هو آلة
 المثالية الإنجليزية من حيث المذهب والتطبيق.

* * *

ثبت باهم المراجع العربية والاجنبية

ثبت باهم الكراجع العربية

- ١ - رودلف مئس ، ترجمة فزاد زكريا : الفلسفة الإنجليزية في مائة عام - دار النهضة المصرية . القاهرة ١٩١٢ .
- ٢ - زكي نجيب محمود : برتراند راسل - المعارف - القاهرة ١٩٥٦ .
- ٣ - زكي نجيب محمود : نحو فلسفة عالية . الطبعة الأولى - القاهرة ١٩٥٨ .
- ٤ - عثمان أمين : ديكرت - الطبعة الرابعة - القاهرة ١٩٥٧ .
- ٥ - عثمان أمين . رواد المثالية - المعارف ١٩٦٧ .
- ٦ - عثمان أمين : محاولات فلسفية : الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٦٧ .
- ٧ - محمد عبد المعز نصر : فلسفة السياسية عند الألمان - الطبعة الأولى - الاسكندرية ١٩٥٩ .
- ٨ - محمد على أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة - دار المعارف الاسكندرية ١٩٧٠ .
- ٩ - محمود محمد الخضيرى : المقال عن المنهج - الطبعة الأولى - القاهرة ١٩٣٠ .
- ١٠ - يحيى هويدى : باركلى - نوابغ الفكر الغربى - ١٣ - دار المعارف القاهرة ١٩٦٠ .
- ١١ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة - القاهرة ١٩١٢ .

ثبت بأهم المراجع الأجنبية

- 1 - Acton : The theory of concrete universals Mind. 1936 - 1937.
- 2 - Albee, E. : The present meaning of Idealism. philosophical Review. 1909.
- 3 - Alexander, F. : Space, time and deity 2 vol. London, 1920.
- 4 - Berkeley : The three dialogues between Hylas and philonous, London 1925.
- 5 - Peirley : Treatise concerning the principles of human knowledge London. 1942.
- 6 - Blanshard, B. : The nature of truth, 2 vol. London. 1939
- 7 - Bode, B. H. : Objective Idealism and its critics. philosophical Review. 1900.
- 8 - Bosanquet B. : Logic as the science of knowledge. in essays in philosophical criticism. edited by Seth and R. B Haldane. 1893.
- 9 : knowledge and Reality London. 1837.
- 10 : Issues and Addresses London. 1889
- 11 : A history of Aesthetic. London. 1892.
- 12 : The civilization of christendom and other studies. London. 1893
- 13 : Companion to platos Republic. London. 1895

- 14- ———— Essentials of logic. London. 1895
- 15- ———— Aspects of social problem. London. 1895.
- 16- ———— Psychology of the moral self. London. 1897.
- 17- ———— The philosophical theory in the state. London.
1899.
- 18- ———— Truth and coherence. Saint Andrews. 1911.
- 19- ———— The principles of individuality and value.
London. 1912.
- 20- ———— The value and destiny of the individual.
London. 1913.
- 21- ———— The distinction between mind and its objects.
Manchester. 1913.
- 22- ———— Three lectures on Aesthetic. London. 1915.
- 23- ———— Patriotism in the perfect state. In Intern-
ational Crisis in its Ethical and psychological
aspects. London. 1915.
- 24- ———— Social and international Ideals. London. 1917.
- 25- ———— Some suggestions in Ethics. London. 1918.
- 26- ———— Zoar (poems), London. 1919.
- 27- ———— Implication and Linear inference. London. 1920
- 28- ———— What Religion is. London. 1920
- 29- ———— The meeting of extremes in contemporary
philosophy. London. 1921.

80. ——— Three chapters on the nature of Mind. London 1923.
81. ——— Life and philosophy. in contemporary British Philosophy. edited by J.H. Muirhead. London. 1924.
82. ——— Science and philosophy. edited by J. H Muirhead and R. C. Bosanquet. London. 1927.

(Articles)

83. Bosanquet, B., Our Right regard Evil as a mystery. Mind 1883.
84. ——— "F. H. Bradley on Fact and Inference". Mind, 1886.
85. ——— "The aesthetic Theory of Ugliness". Proc. Aristotelian Society, 1888-1900.
86. ——— "Will and Reason", The Monist, 1891.
87. ——— "On the Essential Distinction in Theories of Experience". Proc Arist. Soc., 1896.
88. ——— "In What Sense, if any, do Past and Future exist ?". Mind, 1897.
89. ——— "Hegel's Theory of the Political Organism". Mind, 1897.
90. ——— "Religion" Baldwin's Dictionary of Philosophy and Psychology, Vol. 1, 1902. †
91. ——— "The Meaning of Theology". Proc. Brit. Acad., 1905-6.

- 7. V -

24. ——— "Can Logic abstract from the Psychological Condition of Thinking?". *Proc. Arist. Soc.*, 1906.
25. ——— "Edmond Caird". *Proc. Brit. Acad.*, 1907-8.
26. ——— "Purpose and Mechanism". *Proc. Arist. Soc.*, 1911-2.
27. ——— "Les idées politiques de Rousseau" *Revue de métaphysique et de Morale* 1912.
28. ——— "The Philosophy of Rudolf Eucken". *Quarterly Review*, 1914.
29. ——— "Idealism and Reality of Time". *Mind*, 1914.
30. ——— "Import of Proposition". *Proc. Arist. Soc.* 1916.
31. ——— "Causality and Implication". *Mind*, 1916.
32. ——— "Realism and Metaphysics". *Philo. Rev.* 1917.
33. ——— "Relation of Coherence to Immediacy and Specific Purpose". *Ibid.*, 1917.
34. ——— "Do Finite Individuals possess a Substantive or an Adjectival Mode of Being?" *Proc. Arist. Soc.*, 1918.
35. ——— "Appearance and Reality". *Philo. Rev.* 1919.
36. ——— "The Philosophy of Benedetto Croce". *Quarterly Review*, 1919.
37. ——— "The State and the Individual". *Mind*, 1919.

- 2-A -

54. _____ "Appearance and the Absolute". Philo Rev., 1920.
57. _____ "Notion of a General Will". Mind, 1920
58. _____ "The Basis of Binquet's 'Logic'", Mind, 1921.
59. _____ "This or Nothing" (Discussion), Mind, 1921,
60. _____ "A Word about Coherence" Mind, 1922.
61. _____ "Hegel : Correspondance". Mind, 1888.
62. _____ "Erdmann, B. : Logic", Ibid, 1892-
63. _____ "Nettleship, R. L. - The Philosophical Lectures and Remains", Ibid, 1898-
64. _____ "Moore, G. F. -- Principia Ethica". Ibid, 1904-
66. _____ "Nettleship- R. L -- Memoir of Thomas Hill Green", Intern Journ, Eth., 1906,
66. _____ "Mc Taggart, M'E. -- A commentary on Hegel's Logic". Mind, 1911.
67. _____ "Dewey, J. - Studies, in Logical Theory" Mind, 1911.
68. _____ "Hegel, G. W, F. - Phenomenology of Mind, translated by B. Baillie". Intern. Journ. Eth., 1911-2-
69. _____ "Parker. - "The Metaphysics of Historical Knowledge". Mind- 1913-

INDEX

- 70 - ——— "Russell, B. - The Problems of Philosophy".
Ibid., 1918.
- 71 - ——— "Husserl, Ed. - Ideen zu einer Phänomenologie
etc". Ibid., 1915.
- 72 - ——— "Indig. Her. Cult. and Education, vol 2".
Ibid, 1915.
- 73 - ——— "Hammacher, -, Hauptfragen der Moderne
Kultur". Ibid 1915.
- 74 - ——— "The Political Writings of Jean - Jacques
Rousseau by C. E. Vaughan". Ibid., 191.
- 75 - ——— "Pringle - Pattison - The Idea of God".
Ibid., 1917.
- 76 - ——— "Russell, B. - Social Reconstruction": Ibid.,
1917.
- 77 ——— "Croce, B. - Logic as the Science of Pure
Concept". Ibid., 1918.
- 78, - ——— "Babbitt, I. I. - Rousseau and Romanticism".
Ibid, 1920.
- 79 - ——— "Gentile, G - La Riforma della Dialettica
Hegelian". Ibid., 1920.
- 80 - ——— "Gentile, G. - Sommario di Pedagogia come
Scienza Filosofia". Ibid., 1920.
- 81 - ——— "Smith, J. H. - The philosophy of Giovanni
Gentile". Ibid, 1920.

- 81 -

- 83 - _____ "Vivante. L. - Principi di Ethica. Ibid., 1920
- 88 - _____ "Hegel, G. W. F. - The Philosophy of Fine Art, translated by F. T. B. Osmatoun". Ibid., 1920.
- 84 - _____ "Lodge, K. C. - An Introduction to Modern Logic". Ibid., 1920.
- 85 - _____ "Shannon, A. - Morning Knowledge : The Story of the New Inquisition". Ibid. 1720.
- 86 - _____ "Mac Dougall, W. - The Group Mind". Ibid., 1920.
- 87 - _____ "Bohme, J. - Six Theosophic Points and other Writings". Ibid., 1921.
- 88 - _____ "Casetti : Saggio di una Concezion idealistica della Storia". Ibid., 1921.
- 89 - _____ "Id. - Introduzione alla Pedagogia". Ibid., 1921.
- 90 - _____ "Gabelli, A. - Il Metodo d'Insegnamento nelle Scuole Elementari d'Italia". Ibid., 1921.
- 91 - _____ "Gentile, G. - Discorsi di Religioni". Ibid 1921.
- 92 - _____ "Id. - Teoria Generale dello Spirito come Atto Puro" - Ibid., 1921.
- 93 - _____ "Id. "L'Essenziale della Filosofia del Diritto". Ibid., 1921.

411

- 64 ————— "Spaventa, B. : La Libertà d'Insegnamento".
Mind, 1921.
- 95 ————— "Mc Dowall, S. A - Beauty and Beast".
Ibid., 1921.
- 96 ————— "Word, S. - The Ways of Life". Ibid., 1921.
- 97 ————— "Mentré, F. - Les Générations Sociales".
Ibid., 1921.
- 98 ————— "Id. - Espèces et Variétés d'Intelligence".
Ibid., 1922.
- 99 ————— "Muirhead and Henry Jones. - The Life and
Philosophy of Edward Caird". Ibid., 1922.
- 100 ————— "Galli, E. - Alle Radici della Morale". Ibid.,
1922.
- 101 ————— "Id. - "Nel Dominio dell'Io". Ibid., 1922.
- 102 ————— "Id. - "Nel Euendo dello Spirito". Ibid., 1922
- 103 — BRADLEY (A. C.). - "Bernard Bosanquet". Proc. Brit.
Acad. 1923.
- 104 — BRADLEY (F. H.) - Ethical Studies. London; 1876 (2nd
edition 1927).
- 105 ————— The Principles of Logic. London, 1883 (2nd
edition in 2 vol. 1922).
- 106 ————— Appearance and Reality, London, 1893 (2nd
edition with appendix, 1897).
- 107 ————— Essays on Truth and Reality. Oxford. 1914.



- 103 — ——— Collected Essays, 2 vols. Oxford, 1986.
- 109 — BROAD (C.D.). — Review of "Proceedings of the Aristotelian Society 1916 - 7". Mind, 1918.
- 110 — ——— "The Notion of a General Will" Mind, 1919
- 111 — ——— Review of "Implication and Linear Inference" Mind, 1920.
- 112 — BYSSEY (Ed.). — Dr. Bosanquet's Doctrine of Freedom. Philo. Rev., 1916.
- 113 — CAIRD (Ed.). — "Idealism and Theory of Knowledge". Proc. Brit. Acad., 1903 - 4.
- 114 — ——— The Evolution of Religion (The Gifford Lectures). 2 vols Glasgow, 1893.
- 115 — ——— The Evolution of Theology in the Greek Philosophers (the Gifford Lectures). 2 vols. Glasgow, 1904.
- 116 — ——— A critical Philosophy of Kant. Glasgow, 2 vols., 1889.
- 117 — ——— Hegel. Edinburgh, 1883.
- 118 — CARR (H.W.). — "Bernard Bosanquet". Proc. Arist. Soc., 1923 - 4.
- 119 — ——— "Life and Logic". Mind, 1915.
- 120 — CAMPBELL (Chas. A.). — Scepticism and Construction. London, 1931.
- 121 — CASSIRER (E.). — Rousseau, Kant and Goethe. Princeton 1986.

- 218 -

122. — CLARKE (Mary D.). - A Study in the Logic of Value.
London, 1929.
123. — CHAPPIUS (A.). - Der Theoretische Weg/Bradleys. Paris,
1934.
124. — CHURCH (R. W.). - Bradley's Dialectic. London, 1942.
125. — CRANE (Mrs. Carol). - Dr. Bosanquet's Doctrine of
Freedom Philo. Rev., 1916.
126. — ——— The Principles of Absolutism in the Metap-
hysics of Bosanquet. New York, 1921.
127. — CROCE (B.). - Ce Qui est vivant et ce qui est mort dans
la Philosophie de Hegel (traduction de Henri
Buriot). Paris, 1910.
128. — ——— Philosophie de la Pratique, Economie et
Ethique (traduction de H. Buriot et de S.
Yankelevitch). Paris, 1911.
129. — ——— Filosofia delle Spirito. Bari 1909 - 1917.
130. — CUMMING (ygues). - "Lotze, Bradley and Bosanquet".
Mind, 1917.
131. — CUNNINGHAM (G. W.). - "Bosanquet on Teleology as a
Metaphysical Principle". Philo. Rev., 1928.
132. — ——— Thought and Reality in Hegel's System. New
York, 1910
133. — ——— "Bosanquet on Philosophic Method". Philo.
Rev. 1926.

411

- 184 - _____ The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy. New York, 1938.
- 185 - DEWEY (J.). - Studies in Logical Theory. Chicago, 1903
- 186 - _____ Essays in Experimental Logic. Chicago, 1916
- 187 - _____ Experience and Nature. Chicago, 1925.
- 188 - _____ The Influence of Darwin on Philosophy. New York, 1910.
- 189 - _____ "Experience and Objective Idealism": Phils. Rev., 1910.
- 140 - OBWE, (J. and Others). - Creative Intelligence, New York 1917 :
- 141 - DUPRAT (E.). - "La metaphysique de F. H. Bradley". Revue Philosophique, 1926.
- 142 - ELIOT (T.S.). - "Francis Herbert Bradley" in Essays for Lancelot Andrews. London, 1928
- 143 - FAIRBRITHER (W.H.). - The Philosophy of Thomas Hill Green. London, 1896.
- 144 - Findlay, J. N.: Hegel; Are - examination. Croerge Allen & Universe LTD. London. 1963.
- 145 - GAMERTSFELDER (W. S.). - Thought, Existence and Reality as viewed by F. H. Bradley and Bernard Bosanquet. Columbus. 1920
- 146 - GENTILE (G.). - Teoria dello Spirito como Atto Puro. Traduction Francaise: l'Acte Pur. Paris. 1955.

- 416 -

- 147 — GIBSON (B.). — "Relation of Logic to Psychology". *Philos. Arist. Soc.* 1903 - 4.
- 148 — GILBERT (R.). — "Homer and Bosanquet's Theory of Experience". *Philo. Rev.*, 1923.
- 149 — GINSBERG (M.). — Is There a General Will? *Proc. Arist. Soc.* 1919 - 20.
- 150 — GREEN (T. H.). — Works. London 3 vols. 1885 - 1888.
- 151 — ——— Prolegomena to Ethics. Oxford, 1883.
- 152 — HALDANE (R.B.). — "Bernard Bosanquet". *Proc. Brit Acad.* 1923.
- 153 — ——— "Do Finite Individuals possess a Substantive or an Adjectival Mode of Being" on Life and Individuality, *proc. Arist. Soc.*, 1918.
- 154 — Hall, E.W.: B. Bosanquet on the psychological and the logical idea. *The Monist*, 19 1.
- 155 — Halder, N.: Neo Hegelianism. London, 1927
- 156 — Hegel; G.W.F.: The philosophy of Right (Great book no 16)
- 157 — ——— The philosophy of history. translated by J. Sibree Dover publications. New york. 1956
- 158 — Hoernle; R, F.A, Absolutism versus dragmation. *Mind*.1905
- 159 — ——— Bosanquet's philosophy of the state. political science Quateraly. 1919.
- 160 — ——— Bosanquet's Aesthetics. 1920.

— 111 —

- 161 — — — — — On Bosanquet's Ideals. *Philosophical Review* 1928.
- 162 — — — — — Bernard Bosanquet: an memorial. *Journal of philosophy and psychology*. 1928.
- 163 — — — — — The Absolute. *Idealism*, 1931.
- 164 — Hoffding . A history of modern philosophy. Macmillan London. 1916.
- 165 — — — — — Holsane: R.A.: pathawey to Reality: London. 1926.
- 166 — — — — — Houang, P. : Le neo. Hegelianisme en Angleterre. La philosophie de Bernard Bosanquet. paris 1954.
- 167 — — — — — De l'humanisme A l'Absolutisme l'évolution de la pensée religieuse de neo. Hegelian Angl'is. Bernard Bosanquet. paris. 1945.
- 168 — — — — — Joachim, H.H., A study of the ethics of Spinoza Oxford 1901.
- 169 — — — — — The nature of truth. Oxford. 1906.
- 170 — — — — — Kagey, R. : Bradley's Logic. New york. 1931.
- 171 — — — — — Leighton, J.C. An estimate of "Bosanquet's" philosophy *Philosophical Review* 1928.
- 172 — — — — — Lindsay, A. D. : Bosanquet's theory of the general Will. 1928.
- 173 — — — — — Bernard Bosanquet. *Dictionary of national Biography*. 1920-30.
- 174 — — — — — Lopge, R.C : Bosanquet and the future of logic. *Philosophical Review*. 1928.

- 111 -

- 175 = Lotze, H.: System of philosophy. London 1884.
- 176 = Nowith, K.: From Hegel to Nietzsche. translated from German by David, E. Green. London. 1965.
- 177 = Mc. Taggart : Studies in the Hegelian Dialectic. cambridge. 1896.
- 178 = ————— Acommentary 'on the 'Hegel's logic cambridge. 1910.
- 179 = ————— Philosophical studies. cambridge. 1934.
- 180 = ————— Studies in the Hegelian cosmology. cambridge 1901.
- 181 = Merz, R. : Ahundred years of British philosophy. London 1988.
- 182 = Moore. G.E. : principia Ethica. cambridge. 1908.
- 183 = ————— Ethics. New york. 1912.
- 184 = Morgan C. LL ; instinct and Experience. New York. 1915
- 185 = Morris & Nagell : An introduction to logic and scientific method. London. 1954.
- 186 = Muirhead, J. H. : The life and philosophy of Edward caird. Londou. 1921.
- 187 = ————— Bernard Bosanquet. Mind. 1921.
- 188 = ————— Bernard Bosanquet and his friends. London. 193 .
- 189 = ————— Recent Criticism of the idéalistic theory of the general Will. Mind. 1914.

- 41A -

- 180 - Mure : An introduction to Hegel. Oxford. 1940.
- 181 - O. Conner : A critical history of western philosophy
London. 1964.
- 182 - Paul Mony : Logique. Paris. 1915.
- 188 - Pfannenstill; B. : Bernard Bosanquet's philosophy of the
state. London. 1916.
- 194 - Ramsay; P. : Idealistic View of moral evil : Jasiah Royce
and Bernard Bosanquet- philosophy and
phenomenological Research. 1945
- 195 - Russell; B. : A history of western philosophy. London.
1947.
- 196 - ——— The principles of mathematics. London. 1902
- 197 - Russell; L.J. : The basis of Bosanquet's logic. Mind. 1919
- 198 - Sabin; G. : B. Bosanquet's theory of the real will.
philosophical Review. 1928.
- 199 - ——— Bosanquet's logic and the concrete universal.
philosophical Review. 1912.
- 200 - Saw; R.L. : Leibniz. Pelican book. 1954.
- 201 - Seth, J. : English philosophers and schools of philosophy.
London. 1912.
- 202 - Schilpp; p. A. : The philosophy of Bertrand Russell.
London. 1945.
- 208 - Sorley; W. R. : Time and Reality. Mind. 1917.
- 204 - ——— History of english philosophy. Cambridge.
1937.

— 214 —

- 205 — Stedman, R. E. : Nature in the philosophy of Bosanquet
Mind. 1984.
- 206 — ——— Bernard Bosanquet's doctrine of Self trans-
cendence. Mind. 1986.
- 207 — Thompson, H. B. : Bosanquet's theory of judgement.
Chicago. 1903.
- 208 — Tsauoff, R.A. : Bosanquet's theory of Destiny of the self.
philosophical Review. 1920.
- 209 — Turner, J. E. : Dr Bosanquet's theory of mental states.
Mind. 1918.
- 210 — Wallace : The logic of Hegel. Oxford. 1981.
- 211 — Watson, J. : Bosanquet on mind and the Absolute. phil-
osophical Review. 1925.
- 212 — Webb, G.J. : Bernard Bosanquet's philosophy of religion.
The Hibbert Journal. 1924.
- 213 — ——— Mr Bosanquet on contemporary philosophy
Church Quarterly Review. 1923.
- 014 — Widgrey : A.G. : Contemporary thought of Great Britain.
New york. 1907.
- 015 — Wright, W., A history of modern philosophy. New York.
1940.

محتويات الكتاب

صفحة	
١	تقديم وتحليل
١	مقدمة

الفصل الاول

بورانكيت ، عصره وحياته ومؤلفاته

ومركزه بين فلاسفة المثالية

١١	أولا : عصره ومشكلة المثالية
١٥	اللامادية الباركلية
١٦	١ - موقف باركلي من وجود عالم الاجسام
٢٠	٢ - موقف باركلي من طبيعة العالم
٢٣	٣ - الموقف من الأفكار
٢٧	٤ - نظرية باركلي للعالم المنظور
٣٥	٥ - النفس عند باركلي
٣٣	٦ - الله عند باركلي
١٦	الديالكتيك الهيغلي
٢٨	١ - المنطق عند هيغل
٤٤	٢ - فلسفة الطبيعة عند هيغل
٤٦	٣ - فلسفة الروح عند هيغل
٥٢	الموقف النقدي لدى كانط

٥٣	• • •	ثانيا : بوزانكييت و بدايات الفكر الانجليزى المثالى
٦٠	• • •	ثالثا : حياته ومؤلفاته ، ومركزة بين فلاسفة المثالية
٦٠	• • • • •	أ - حياته
٦٩	• • • • •	ب - مؤلفاته
٧٦	• • • • •	ج - مركزة بين فلاسفة المثالية

الفصل الثانى

المنطق المثالى عند بوزانكييت

٧٣	• • • • •	مقدمة : من المنطق الصورى إلى المنطق الرورى
٩٣	• • • • •	مشكلة المنطق من وجهة نظر بوزانكييت
٩٥	• • • • •	موافقتنا لزاء العالم
٩٥	• • • • •	أولا : موقف الذوق العام
٩٥	• • • • •	ثانيا : موقف نظرية الذوق العام
٩٦	• • • • •	ثالثا : موقف النظرية الفسافيه
١٠١	• • • • •	المنطق المثالى والمعرفة
١٠٤	• • • • •	المعرفة والحكم
١٠٤	• • • • •	١ - الحكم ضرورى
١٠٦	• • • • •	والحكم كلى
١٠٧	• • • • •	٣ - والحكم تركيبى
١١١	• • • • •	علاقة المنطق بالمعرفة
١٢١	• • • • •	عناصر المنطق المثالى البوزانكييتى

٣٣٣ -

- أولا : الشعور اليقظ أساس العالم كفكرة وإرادة وغاية ١٢١
 ثانيا : القضية والحكم ١٢٦
 ثالثا : الحقيقة والرباط والحكم ١٢٧
 رابعا : الحالات العقلية والحكم والحقيقة ١٤٠
 خامسا : نظرية الحكم في علاقاتها بالمطلق ١٤٩
 نقد بوزانكيث لأنواع المنطق الأخرى ١٥٥

الفصل الثالث

فلسفة بوزانكيث السياسية

- مقدمة ١٦٣
 قيام وشروط النظرية الفلسفية للدولة ١٦٤
 الإرادة الحرة والحرية ١٦٢
 غاية الدولة وحدود فعلها : الحقوق والواجبات ١٧٦
 النظم السياسية وغير السياسية ١٨٠
 الاعتراضات والردود عليها ١٨٦
 ١ - النقد الأول والرد عليه ١٨٦
 ٢ - النقد الثاني والرد عليه ١٨٧
 ٣ - النقد الثالث والرد عليه ١٨٧

الفصل الرابع

فلسفة بوزانكيث الأخلاقية

- مواقف أخلاقية ١٩١

- ٢٢٤ -

صفحة	
١٩١	١ - موقف الرضا
١٩٢	١ - موقف الرجاء أو التوقع
١١٢	٣ - موقف اليأس أو القنوط
١٠٤	تقد هذه المواقف
١٩٥	الحياة لأجل الآخرين
١٩٩	الخير الاجتاعي
٢٠١	كيف يعلم الإنسان ماذا يفعل ؟
٢٠٥	الغباء والشر والمقاب
٢٠٥	١ - الغباء
٣٠٦	٢ - الشر
٢٠٨	٣ - المقاب
٢١١	المنمير
٢١٥	تعليل وتقد
٢١٥	١ - لا عقل ولا صيغ ولا أوامر
١١٦	٢ - انحياز تجاه المسيحية

الفصل الخامس

الدين عند بوزانكيت

٢١٩	مقدمة
٢٢٠	أ - موقف بوزانكيت من مشكلة التوفيق بين الدين والفاسقة
٢٢٠	١ - الدين اليهودي وفيلون

٢٢٠	٢	الدين المسيحي وفلاسفة المسيحية
٢٢١	٣	الدين الإسلامي والفتنة اليونانية ومحاولات التوفيق
٢٢٣	٤	الدين وعصر النهضة
٢٢٤	٥	الدين والعصر الحديث
٢٢٦	٦	بوزانكيث وموقفه من المشكلة
٢٣٠	ب	الدين عند بوزانكيث : ماهو وماهى عناصره
٢٣٠	١	جوهر الدين
٢٣٣	٢	التصوف
٢٣٣	٣	الخلاص والاتحاق بالكل
٢٣٥	٤	الخطيئة
٢٣٧	٥	الآلم والعذاب
٢٣٨	٦	الدعاء والعبادة
٢٤٠	٣	الخاصيتان المميزتان للدين عند بوزانكيث
٢٤٠	١	البساطة
٢٤١	٢	الكلية
٢٤٤	د	تعليق ونقد

الفصل السادس

فلسفة الجمال عند بوزانكيث

٢٤٩	طبيعة الحكم الجمالى وارتباطه بالشعور : تمهيد وتقديم
٢٥٢	موقف المدارس المختلفة حول طبيعة الحكم الجمالى

صفحة	
٢٥٢	١ - الموقف الموضوعي
٢٥٣	٢ - الموقف الذاتي
٢٥٣	٣ - الموقف الموضوعي الذاتي
٢٥٨	مناهج علم الجمال
٢٥٨	١ - الموقف اللامنهجي
٢٥٨	أ - النظرة الصوفية
٢٥٨	ب - النظرة التأريخية للجمال
٢٥٨	٢ - الموقف المنهجي
٢٥٨	أ - التجريبيون أصحاب علم الاجتماع التجريبي
٢٥٩	ب - المنهج الوضعي أو التحليلي
٢٥٩	ج - المنهج الوضعي
٢٥٩	د - المنهج كدجماطيقى والنقدى
٢٥٩	هـ - المنهج المعيارى
٢٦٠	و - المنهج التكاملى
٢٦٥	تعريف الجمال
٢٦٢	المعنى الواسع والمعنى الضيق للجمال
٢٦٣	الجمال البسيط والجمال المركب
٢٦٤	هل هناك صلة بين التبع والجمال
٢٦٦	الطبيعة العامة لفلسفة الجمال
٢٧٢	الآثار الظاهرة للاتجاهات الجمالية

